MUSEUM HELVETICUM
Vol. 17 1960 Fasc. 4

Objective Dating Criteria in Homer

By G. S. Kirk, Cambridge

1. This paper is not concerned with the external evidence for the date of composition of the monumental epics (for example the date offered by Herodotus, the date of Arctinus, written literature and literary personalities in the 7th century, vase-paintings with epic subjects), though it is relevant that most of these tend to point to the late 9th or the 8th century B.C. It is concerned rather with the criteria for dating different phenomena within the poems.

2. Homeric critics often have to deal with relative dates, not absolute ones. Unfortunately they frequently do not say, and sometimes they do not know, what kind of dates they think they *are* dealing with; and when they clearly mean relative dates they often do not say relative to what—for example to other comparable phenomena, to some particular absolute date, or to the whole chronological span of the epic tradition.

3. One kind of relative dating is implied by the analysis of plot or structure, which might lead to the conclusion, for instance, that the Iliad reproduces certain features of an earlier Memnonis, or the Odyssey of an earlier vengeance-poem. Yet I am not here concerned with structural analysis, still less with the attempted reconstruction of prototypes, because all such attempts are more than usually subjective and open to dispute. Nevertheless this kind of analysis is sometimes useful, not least because it can disclose major inconsistencies which confirm that the monumental poems incorporate traditional themes and episodes as well as traditional language. If structural analysis is combined with a proper use of the objective dating criteria it can lead to some valid conclusions about composition.

4. The two main objective criteria for dating phenomena in the Homeric poems are, first, content and subject-matter, which can be compared with known objects and practices dateable on archaeological grounds; and, secondly, language. The correct assessment of these is the subject of this paper.

5. An obvious warning must be given: the occurrence in traditional poetry of an archaism, whether material or linguistic, does not entail a correspondingly archaic origin for the immediate context. If the archaism is embodied in a repeated and unvaried fixed phrase, then the phrase is probably old in the sense that it belongs to a relatively early stage in the tradition; but it need not be older than other formulas of equal fixity. Thus an archaic word or thing might have survived from its time of origin until its crystallization in the extant poetical formula in many different ways: for example through casual reminiscence or formal prose story-telling, through physical survival as a souvenir or heirloom, or through sur-

vival in different and possibly non-dactylic or non-hexameter poetical contexts. Innovations on the other hand, neologisms and objects or customs assignable to the later part of the life-span of oral poetry, do provide a *terminus post quem*, though here there is the difficulty, usually ignored, that the earliest known occurrence is not necessarily or commonly the earliest actual occurrence.

6. Let us consider the archaeological or subject-matter criterion first. My general thesis will be that our accepted objective criteria tell us much less, and with less certainty, than is normally assumed. This is certainly so of archaeological criteria.

7. For the most part we can only hope to associate phenomena in Homer with rather broad cultural periods: with Mycenaean and Submycenaean, with Protogeometric and Geometric, and finally with the post-Geometric orientalizing period of the 7th century B.C., which I assume to be post-Homeric in the sense of being certainly later than the main monumental composition of the Iliad, and probably later than that of the Odyssey.

8. It seems hard to deny that cultural features known from late-Mycenaean archaeological contexts, if these features were practical and non-luxurious, like the plan of houses, could have survived more or less unchanged, especially in the refugee areas, for a century or so after the final collapse of the Mycenaean world. Knowledge of such phenomena could then have been carried to the earliest Aeolic and Ionic foundations in Asia Minor, perhaps around 1050 to 1000 B.C., and have been incorporated in poetry either there or back on the mainland. I do not say that this is what did happen, but that it could have happened. In other words the mention in the Iliad or Odyssey of apparently late-Mycenaean objects is not by itself a necessary proof of Mycenaean poetry. A similar reserve will be manifested towards Mycenaean *words* in Homer (§ 19).

9. Of course there are Mycenaean things and ideas in the Iliad and Odyssey. Yet not all or most of these need have entered a *poetical* tradition during the Mycenaean age itself. Their memory could have survived in less formal ways into the Submycenaean and early Protogeometric period, especially in places like Attica, Arcadia and Achaea. The more complex and less tangible the Mycenaean information in Homer the greater its claim to have survived by means of formal and exactly memorable, and therefore probably poetical, narration. Thus boar's-tusk helmets could conceivably have survived physically until, say, the late 11th century B.C., to have been described then by an archaizing poet—though this is not particularly probable; even body-shields, apparently obsolete even in the last two centuries of Mycenae, could conceivably have survived in pictures or in martial memory or by a combination of the two; the many myths which Nilsson showed in "The Mycenaean Origin of Greek Mythology" to have had an original Bronze-Age setting could have been passed down in unversified narrative; but much of the substance of the Catalogue of Achaean Contingents in the second book of the Iliad, which gives a complex and largely accurate survey of the Mycenaean geography disrupted by the Dorian movement, can hardly have been

compiled more than a generation or so later than the final upheaval and must have been very soon committed to a fixed form, which means poetry.

10. The following is the total list, as it seems to me, of the certainly Mycenaean objects and practices mentioned in Homer. It excludes things like the composite bow, the handgrip-and-baldric shield, or mass chariot tactics, which appear irregularly in Homer and could be either Mycenaean or Geometric in date. It also omits the scale-corslet, perhaps implied in the traditional epithet *χαλκοχίτωνες* and in one or two special passages, as being too uncertain. We are left with: (I) the body-shield, undoubted in association with Ajax and once each with Hector and Periphetes, and from the evidence of archaeological finds obsolete even before the Trojan war. (II) The silver-studded sword is known both from the 15th and from the 7th century B.C., but its rigidly formular status in Homer shows that it must belong to a relatively old part of the tradition and thus be Mycenaean (see also § 20). The possibility cannot be excluded, though it may be small, that such swords continued to be made in the late Mycenaean age. (III) The boar's-tusk helmet described in the Doloneia (Il. X 261 ff.) is a common Mycenaean type never yet found in post-Mycenaean contexts. Its clear and detailed description is untypical of the lay of Dolon, and may well be closely based on an earlier traditional account. The object is treated in its context as an oddity and an heirloom; the original which inspired the traditional description could conceivably have survived—contrary to what is often asserted—as an antique, down into post-Mycenaean times. Thousands of 16th-century A.D. chairs, for instance, or more appropriately certain obsolete and useless objects like early tennis-racquets, still survive from hundreds of years ago and have not mouldered into dust. Leather, an important part of the boar's-tusk helmet, survives pretty well. At the same time we may well doubt whether an isolated object is likely to have inspired an oral poet. (IV) Nestor's dove-cup, Il. XI 632 ff., whatever its exact type or relationship to the cup from the fourth Shaft-grave, must be Mycenaean and cannot be envisaged as having been made in any later period. It too could have survived as an heirloom, perhaps more easily than a helmet, though the same caveat applies. (V) The technique of metal inlay, described with some probable contamination in the eighteenth book of the Iliad, is Mycenaean and not later. (VI) The over-all consistency throughout the poems of references to bronze as the material of weapons and cutting-tools is presumably based on Bronze-age practice, experienced or remembered. Yet bronze remained important even in the early Iron Age. Moreover its old status would have been remembered even outside poetry for two or three generations, and its reconstruction, with a few lapses, would not be beyond the capacity of an archaistic tradition, even if this began so late as the Submycenaean or early Protogeometric period. (VII) The reference to the wealth and the hundred broad gates of Egyptian Thebes at Il. IX 381–4, one line of which recurs at Od. IV 127, is presumably derived ultimately from Achaean knowledge of Egypt in the great age of Mycenae. In the Iliad

passage, at least, the Egyptian reference is an afterthought; the coupling of Thebes with Orchomenos shows that the Boeotian city was originally meant.—We come finally to the most widely distributed and important evidence for the Mycenaean roots of the legendary tradition, namely (VIII) the Mycenaean geography, particularly of the Achaean Catalogue, and (IX) the whole background of the Trojan war, which did in fact take place in the late Mycenaean period. Miss Gray would also add the plan of the palace of Odysseus (CQ N.S. 5 [1955] 7ff.), but I have already suggested that such information might be deduced from what could still be observed in places like post-Mycenaean Athens. The complex organization of the noble household seen in the Odyssey presumably reflects Mycenaean conditions rather than those of a Dark Age, though this is hard to assess; while the almost complete absence of references to the Dorians implies correct archaization and the avoidance of obvious anachronism rather than necessarily pre-Dorian composition. As for the religious ideas identified as Mycenaean by Nilsson, the Homeric references to Athena as protectress or Zeus as king of Olympus can perfectly well be based on the beliefs of the 11th or 10th century B.C., although similar beliefs undoubtedly go back into the Bronze Age.

11. Thus only a small number of specifically Mycenaean objects or practices can be identified with any certainty. These are of the utmost importance; but it is the general Mycenaean colouring of the Homeric poems, seen in the Achaean geography and the whole background of the Trojan war, that chiefly supports an ultimate origin of the oral legendary tradition in the Mycenaean age itself. But whether those origins were poetical, and in particular of dactylic type, is not thereby necessarily demonstrated. The linguistic phenomena provide certain indications, but these are not decisive, as I shall attempt to show in §§ 19–25. Yet it is improbable that the Mycenaean culture was completely devoid of poetry. Work-songs, dirges and dance-songs were presumably known, and it seems reasonable to conjecture that there was some kind of narrative poetry too. This may have been dactylic; for it seems unlikely that the dactylic hexameter, a fully-developed metre in Homer, even in relatively old and obsolete phrases, first originated in the confused conditions of the Dark Age. Yet the possible contribution of this age to Homeric poetry should not be underestimated. Personally I do not believe it to have been so dark as it is often painted, especially in the uninvaded areas. Submycenaean pottery, though in general much inferior to late-Mycenaean or Protogeometric, is very far from being abysmal in quality or symptomatic of complete cultural disintegration. In conditions of disintegration elaborate decoration, which appears on many Submycenaean pots, would be absent. It is salutary to remember the difficulty which experts sometimes have in distinguishing the better examples of it from Protogeometric. Conversely the merits of Protogeometric are often exaggerated, and I am not one of those who liken the Iliad to a Protogeometric pot and even argue that it must therefore have been made in Attica.

12. Nevertheless the Dark Age was undeniably a period of acute cultural decline.

I am not at all sure that we can therefore necessarily exclude poetical progress and inventiveness. Those who think that there is a good deal of Mycenaean poetry in Homer have to concede that this was *transmitted* through the Dark Age; and transmission is only divided by a fine line from creation, in an oral heroic tradition. Oral poetry does not need good material conditions, though it presupposes communal life of some kind. The virtual absence of Submycenaean and Protogeometric remains, apart from graves, indicates a large-scale dispersal of population and the disappearance of big urban centres. This does not mean that there were not many village settlements. Further, heroic poetry is something that can be actually encouraged by dispersal and material adversity, caused for example by enemy occupation; there are few other kinds of amusement, and no other means so good for gratifying an inevitable nostalgia for the nobler past. This was certainly the case with the Klephtic songs in Greece, for example, and the heroic poetry of Serbo-Croatia.

13. The Protogeometric and Geometric period lasted from around 1025 to around 700 B.C. The following Homeric subjects may be specifically assigned to it, again with the exclusion of things or practices which could indifferently belong either to this era or to an earlier or later one: (I) cremation as a regular peace-time practice. Seen for example at Perati in Attica even in the 12th century, cremation became common in Athens around 1050 and then spread to the Ionian settlements in Asia Minor, where it was maintained—in Colophon at least—down to 800 B.C. or later. It was very rare in Mycenaean times, except for use in war and overseas—an exception which may be deduced from its universality in the Iliad. The rare assumptions in Homer that cremation is the *normal* means of disposal of the dead, as in Anticleia's speech to Odysseus at Od. XI 216ff., must be Protogeometric or Geometric in origin. (II) The pair of light throwing-spears, as seen on late-Geometric vases and often assumed as standard armament in the Iliad, was a post-Mycenaean innovation. (The single heavy thrusting-spear, which also makes its appearance in the mixed epic tradition, was used down to the end of the Mycenaean age and re-introduced in the 8th century as part of hoplite armature. References to it are impossible to date with security, unless by the aid of other criteria.) (III) The silver work-basket on wheels which was given to Helen by Alkandre of (Egyptian) Thebes according to Od. IV 131f. is probably based on a fashion introduced from the Near East around the beginning of the first millennium B.C. The remains of a middle-Geometric bronze wheeled tripod were found by Miss Benton in the Polis Bay cave in Ithaca (BSA 35 [1938] 58f.). There were no direct contacts between Greece and Egypt at this period, and so the Egyptian association is probably caused by memories of Egyptian luxury in the Mycenaean age (rather than being a reflexion of new relations with Saite Egypt in the 7th century): see also § 10, vii. (IV) The omission of references to scribes and writing, particularly from the peace-time descriptions of the Odyssey, presumably reflects the common conditions of the Dark Age down to the probable time of the introduction of alphabetic writing into Greece in the late 9th or 8th

century. (V) Phoenician ships in Greek waters are mentioned both in the Iliad and in the Odyssey. There is no evidence either in Homer or in archaeology that their penetration was particularly widespread or persistent; it probably began around 900 and must have terminated by the 8th century when Greek trading interests were protected by Greek warships.

14. Of the preceding list only the last three subjects can be further localized, with some probability, within the long period from the 11th to the end of the 8th century B.C. Two other practices occasionally mentioned in Homer could belong in theory either to the Geometric or to the post-Geometric age, but are suggested by their formular expression in the poems to come from the former, when the tradition of oral verse-making was still uncontaminated. They are: (I) the separate temple. This is evidently in the main a post-Mycenaean development; in the Bronze Age it was the practice to worship gods or goddesses in rooms of houses or palaces, or in open-air enclosures. There is one probable exception, a small Mycenaean temple at Delos (Artemision Ac), cf. de Santerre, "Délos Primitive et Archaïque" (Paris 1958) 89ff. Otherwise the earliest known separate roofed temples in Greece date probably from the late 9th century B.C., the temple of Hera Akraia at Perachora being the firmest example. Thus the few references to separate temples in Homer—for example of Athene at Troy and Apollo at Pytho—are unlikely by this criterion to be earlier than the 9th century in origin. The reference to Athene visiting her shrine in Erechtheus's house on the Acropolis at Athens (Od. VII 81, cf. Il. II 547ff.) looks back to an earlier period, though not necessarily of course to the Mycenaean period itself. (II) Hoplite tactics. The introduction in Greece of this form of warfare was placed until recently early in the 7th century, but the late-Geometric bronze helmet and cuirass found in 1953 in a grave at Argos (BCH 81 [1957] 322ff.) suggest that this date must be raised to around 720 at latest. It is unlikely that the Argive armour was the first of its kind to be made, and one cannot deny that experiments with bronze-clad troops fighting in close mutual support may have been carried on in Argos or Sparta even before 750. How long the new hoplite tactics took to cross the Aegean, or to make an impression on oral poets, we cannot know; but clear hoplite references in Homer cannot be safely put earlier than about 725—nor can they now be necessarily put down into the post-Homeric period. There are in my opinion three such clear references and three only (Il. XII 105; XIII 130ff.; XVI 212ff.), of which the last is inorganic and the first two contain some odd and perhaps untraditional language. There are many other places in the Iliad where hoplite fighting may be envisaged, but where there is no certainty of this; for neither common terms like *πύργοι*, *στίχες* and *φάλαγγες* nor references to the gleam of bronze necessarily refer to hoplites rather than to less organized mass-formations of the common troops. Such passages are therefore not necessarily so late in invention as round 725—indeed their formular quality often suggests that they are considerably earlier.

15. As an example of an ambiguous dating-criterion the four-horse chariot may

be cited. Two-horse chariots are normal in Homer, and four horses are mentioned or implied only three times: Il. VIII 185, XI 699ff., Od. XIII 81ff. There are linguistic reasons for placing at least two of these occurrences relatively late in the oral tradition, and there is no archaeological evidence to suggest that four-horse chariots were used before the late-Geometric period, when they occur for example as plastic groups to form the handles of some pyxides. Equally alien to heroic practice is the mention of horse-back riding in two similes, Il. XV 679ff., Od. V 371 (for there is no such reference intended in the Doloneia, Il. X 513ff., where any confusion is due to other factors). In such cases, however, no *terminus post quem* can be conjectured; warriors on horseback are not unknown on Geometric vases, and Mycenaean terracottas of helmeted riders have been found at Prosymna and Mycenae; see Hood, BSA 48 (1953) 84ff. There can be no doubt that horses were ridden in Greece, though before the end of the Geometric period not frequently in warfare or in formal circumstances, right back into the Bronze Age. Other so-called 'late' practices in Homer, like fishing and the use of trumpets, are similar: they are un-heroic and, save in exceptional conditions, untraditional, and they tend to come in similes; but it cannot be said that they are necessarily late by the archaeological criterion, because men have always fished and had a tendency to bang or blow thing in battle. The staining of the horse's ivory cheek-piece by a Maeonian or Carian woman, mentioned in a simile in the Iliad (IV 141ff.), is again untraditional, but whereas this kind of decoration was extremely old in Asia Minor, there may be a reasonable *terminus post* here in the foundation of the Aeolic and Ionic colonies; though earlier Mycenaean settlements at Miletus and elsewhere show that this particular piece of information might conceivably have been acquired at almost any date.

16. To the important question, how many objects or practices in Homer can be securely dated to the post-Geometric 7th century, the answer seems to be 'only one', and that restricted to two dispensable lines athetized by Aristarchus. I find myself persuaded by D. L. Page's argument ("History and the Homeric Iliad" 323), based on Jacoby's 'Patrios Nomos' article in JHS 64 (1944) 37ff., that Nestor's proposal at Il. VII 334f. that the burned bones of the Achaean dead should be collected 'so that each man may bring home the bones for the children, whensoever we return again to our native land' must be an Athenian interpolation, an archaeological Atticism; for the practice is unique in Homer and apparently in the Greek world in general, and corresponds only with an Athenian custom initiated according to Jacoby in 464 B.C. It does not necessarily follow that the context of this couplet, and the building of the Wall, are so late as the couplet itself. Among many objects or practices which have been unjustifiably claimed to entail post-Geometric composition the following deserve mention (I say nothing of ideas such as that of Prayers as healers of Infatuation at Il. IX 502ff., which may be untraditional and similar to what is found in Hesiod but which cannot be objectively dated as between say the 8th and the 7th century B.C.):

(I) Odysseus's brooch with two tubes and a relief of a dog attacking a deer (Od. XIX 226ff.); Miss Lorimer argued that the model was 7th-century Etruscan ("Homer and the Monuments" 511ff.), but Jacobsthal in his authoritative "Greek Pins", p. 141, could find no adequate archaeological parallel and reserved judgement. (II) The gorgon's head mentioned in four Homeric passages, most notably in the description of Agamemnon's shield at Il. XI 36f., cannot be confidently assigned to the 7th century. The terracotta gorgoneia found at Tiryns were probably made very early in that century, and Hampe rightly remarks that gorgon-masks were probably much older ("Frühe griechische Sagenbilder" [Athens 1936] 61ff.). Admittedly the gorgoneion as a common decorative motif belongs to the orientalizing and not to the Geometric period, and the whole description of this armour contains a number of late and untraditional features; but no-one can yet *prove* that it, or the other gorgoneion passages, originated as late as the 7th century. (III) The golden lamp with which Athene lights the way for the removal of the arms at Od. XIX 33f.: the context is confused and perhaps relatively recent, but lamps were used in the Mycenaean period and it is improbable that they ever went completely out of use thereafter, though they were certainly uncommon between ca. 1100 and ca. 700 B.C. In any case Mycenaean examples show that the lamp provides no certain indication of post-Geometric composition: see also R. Pfeiffer, St. It. 27/8 (1956) 426ff. Homer does not mention lamps elsewhere; they are untraditional, then, and might be late on this ground—but that is a different argument, and not necessarily a cogent one. The *un*traditional must be clearly distinguished from the *anti*-traditional: see further under § 31. (IV) The procession to lay a robe on the knees of the seated statue of Athene in her temple at Troy (Il. VI 297ff.) need not be post-Geometric. There was very possibly a seated statue of Athene in her temple at Lindos in the 8th century (Lorimer, op. cit. 443f.), while seated cult-images were by no means unknown in Mycenaean and Submycenaean Cyprus at least: cf. e.g. AJA 62 (1958) pl. 99, and Schaeffer, "Enkomi-Alasia" I 371ff. Processions of people bearing offerings to a cult-image are known from the Ayia Triadha sarcophagus onward.

17. In the sum the archaeological criterion tells us notably less than is usually claimed. No more than a single minor passage can be definitely identified as a post-Homeric addition by this criterion. At the earlier end of the time-scale a few specific Mycenaean objects and practices can be isolated, and the general archaization over late-Mycenaean geography and the Trojan war is seen to be good. A great many details in the poems must have originated in the period between 1050 and 700, and must reflect the conditions of those times; but surprisingly few can be distinguished with complete certainty, and of these only illiteracy, hoplite tactics, separate temples, Phoenician ships, and perhaps the wheeled tripod and four-horse chariots allow much narrowing-down of date within this broad period. The chief lack is of really convincing indications of a Mycenaean, as distinct from a Submycenaean or Protogeometric, poetical tradition on the one hand, and

of post-Homeric additions—which we may suspect in many places—on the other.

18. One may now turn for further illumination to the linguistic criterion. Comparative dialect-geography and other types of comparative deduction allow certain fixed points to be determined, as has been shown with notable success by E. Risch (Mus. Helv. 12 [1955] 61 ff.). Forms peculiar to Arcadian and Cypriot in the historical period must have originated when these regions were related, which means before the collapse of the Mycenaean world; contraction of adjacent short vowels must be later than the start of the Ionian migration, since Attic-Ionic and Eastern Ionic contract differently, *εο* into *ου* or *ευ* and so on—a conclusion confirmed by the Mycenaean tablets; and the loss of digamma from Ionic must have been later than the completion of the phonetic change from *ᾱ* to *η*, since Attic *κόρη*, for example, presupposes **κόρϝη* and not **κόρϝα*. This change had evidently not terminated by the time the Mada first impinged on the Greeks, probably around 1000 B.C., since the Ionians called them *Μῆδοι*, Medes. For this and other reasons the loss of diagamma in Ionic, like the simple vowel-contractions, is probably post-migration. Now such arguments can give a very approximate *terminus post quem* for the composition of minimal Homeric contexts containing, for instance, irreplaceable neglected digammas and un-resolvable *-ου* genitives, and at least such contexts can be identified as probably later in invention than about 1050 B.C. This does allow some check on presumed 'Mycenaean' survivals; but linguistic forms which must have originated either before or after the normally assumed limits of the Ionian epic tradition are of more direct significance for our purposes.

19. The Mycenaean words in Homer have recently been the object of much critical attention. The partial decipherment of the Linear B syllabary has indicated that some words in Homer were used in the Mycenaean period, but the uncertainty of decipherment at any particular point, and especially in the determination of many morphological characteristics, severely reduces its usefulness here. The Arcado-Cypriot forms determinable either from inscriptions or from the later grammarians are more helpful, but extreme care is needed over the conclusions to be drawn from them. Does the presence in Homer of a few dozen words in a form which was used in the late Bronze Age, but which did not survive into spoken Ionic or Aeolic, prove that they entered the poetical tradition in the Bronze Age itself? My answer is that it emphatically does not. It is worth emphasizing the following probability: that the Dorian movement, whatever its character, did not just wipe out the Mycenaean dialect in a moment of time, everywhere except in Arcadia and Cyprus. These areas are remarkable not because Mycenaean speech-forms survived there at all, but because they survived there for long enough to be recorded in inscriptions and eventually by scholars of the classical and post-classical age. There must have been other places where Mycenaean dialect-forms were used for a century at least after the fall of the palace-states—most notably Athens, where, quite apart from the presumably south-Mycenaean dialect of the indigenous population, the Peloponnesian refugees whose presence is attested by

tradition (and certainly not contradicted by archaeology) must have spoken a dialect similar to that which can be reconstructed from Arcadian and Cypriot. If we are prepared to admit this—and I do not see how it can be reasonably denied—then in theory the Mycenaean forms in Homer could have entered the epic tradition not during the Mycenaean age itself but in the Submycenaean or early Protogeometric period which succeeded it. Therefore the mere fact of Mycenaean-type forms in the Iliad and Odyssey does not prove that there was Mycenaean poetry and that it directly influenced the Ionian epic.

20. It has been asserted that the Mycenaean forms are sometimes used in particular ways which imply an original Mycenaean poetical context. This amounts to saying either that there are actual Mycenaean poetical formulas surviving in the Homeric poems, or at least that a special fixity of a Mycenaean-type word in a certain position in the Homeric line presupposes an original formular restriction to a corresponding position in Mycenaean poetry. To take the first alternative first: there are virtually no formular phrases in Homer which have a strong claim on the ground of language alone to be considered as Mycenaean in origin. If we check the combinations of known or suspected Arcado-Cypriot words we find *αἴσιμον ἦμαρ* (which might be a secondary invention, a metrically convenient alternative to *μόρσιμον ἦμαρ*), and possibly chance collocations like *οὐ νύ μοι αἶσα*, where it is far from certain that *νυ* at least is Mycenaean at all in this usage. Phrases like *ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων* might seem very archaic, and are obviously deep-rooted in the tradition; but although *Ϝάναξ* is certainly Mycenaean in origin, its use also survived in other and later dialectal associations and conveys no certitude of Mycenaean origin for the whole phrase. *φάσγανον ἀργυρόηλον*, on the other hand, is more impressive, since *φάσγανον* and *ἀργυρός* are Mycenaean and occur in the Linear B tablets, while *ἄλος* may conceivably be so and do so. Again 'silver' and 'stud', if not this word for 'sword', survive in other and later dialects; what we are left with, then, as a significant indication of origin, is a Mycenaean word for sword—but this, like other terms for armour, we should expect to survive for a time after the collapse of the great régime. At this point, however, another and non-linguistic factor must be adduced: that silver-studded swords are strongly suggested by the archaeological evidence to be Mycenaean in date and in fact not later than about 1400 (see § 10). It seems quite probable, therefore, that this formula, together perhaps with the commoner alternative *ξίφος ἀργυρόηλον*, is of Mycenaean origin. This is important, for a single known Mycenaean poetical phrase in Homer guarantees the existence of Mycenaean dactylic poetry, probably of a narrative kind. Yet the small effect of such poetry on the later tradition is suggested by the fact that other similar examples are conspicuous by their absence. Even here the degree of certainty is far from total; and granted that the description of the silver-studded sword is Mycenaean its dactylic character could be fortuitous; for the words that compose it happen themselves to be dactylic and their combination is bound to fit conveniently into a Homeric hexameter.

21. The case for a significantly formular use of *single* Arcado-Cypriot words in Homer has been put by C. J. Ruijgh in his "L'Elément Achéen dans la Langue Epique" (Assen 1957). But Ruijgh exaggerates both the abnormality and the significance of Mycenaean words in Homer. Thus he thinks that *ἦμαρ* (representing Cypriot, Arcadian and Mycenaean *ἄμαρ*) is unusually formular in usage because out of 82 Homeric occurrences it counts as two long syllables—that is, its last syllable is lengthened by position—only 3 times. In fact there is nothing particularly surprising or even unusual in this: *ἦτορ*, its exact metrical equivalent, does not have its final short syllable lengthened in a single one of its 92 occurrences; or, to take words common in later dialects too, *ὕπνος, -ον* avoids lengthening in all except 2 of its 67 occurrences, *ὦμος, -ον* in all except one of its 30 occurrences. Does this then suggest that they are derived straight from Mycenaean poetry? Of course not. The matter is far more complex, in fact, than Ruijgh thinks. There is considerable divergence; thus *ἄλλος -ον* is lengthened by position in about every fifth occurrence—a relatively high proportion. The preponderance of a particular formula can be a potent factor: thus in 40 out of its 82 occurrences *ἦμαρ* comes in an epithet-noun formula at the line-end, where lengthening is out of the question. This may affect its use in other places in the line, just as the common phrases *ἄλκιμον ἦτορ* and *φίλον ἦτορ* at the line-end set the pattern for the use of *ἦτορ* in other positions. Undoubtedly such tendencies, like the common formulas which help to sharpen them, go back a very long way in the tradition. Nothing in the facts considered so far suggests that they necessarily go back to the Mycenaean period itself.

22. Ruijgh also thinks it significant that *δῶμα*, for example, a probable Mycenaean form, occurs predominantly before the trochaic caesura or as last word in the line; but the localization of *κῦμα* and many other similar words is not significantly different. Ruijgh cites but does not seem to have digested the article by E. O'Neill Jr. on metrical word-types in the Greek hexameter (Yale Classical Studies 8 [1942] 103ff.). The fixed localization of the different metrical word-types in Homer is often remarkable; but it is only extremely rarely, if at all, that the probable Mycenaean forms are more remarkable than others. The reasons for such fixity of position can often be divined, and are always related to the structure of the hexameter line and the four places where word-end is felt to be necessary or desirable. This takes us back to the early history of the hexameter, about which nothing is known. It would be foolish to deny that this may have had a Mycenaean stage; but Ruijgh's arguments do not prove that it did or even materially strengthen the probability.

23. Ruijgh's disregard of metrical function unfortunately invalidates his deductions from the three words by which he claims to prove that Arcado-Cypriot forms came into Homer out of Mycenaean poetry. These are the particles *αὐτάρ, ἰδέ* and *νυ*, whose localization, because of their insignificance, must (he thinks) be meaningful. The most interesting of these is certainly *ἰδέ*, which in 32 of its 34

occurrences in Homer immediately follows the trochaic caesura, so that its final short vowel has almost invariably to be lengthened by position. Now I do not claim that all words of the same metrical type as *ἰδέ*, words of two short syllables and beginning and ending with a vowel, are so strictly localized in this position. The restriction of *ἰδέ* is accentuated by a different and highly suggestive factor, that none of the other available connecting particles—namely *τε*, *καί* and *ἠδέ*—all of which occur in Ionic, could immediately follow the extremely common trochaic caesura. Yet this is a position where a connecting particle was not infrequently needed. Thus the old Mycenaean word seems to have been borrowed and preserved by the *aoidoi* for the performance of this function and virtually of this one only. The other particles made it inessential to use it in other parts of the line, though admittedly *ἰδ'* could on occasions have been helpful elsewhere. The fixity of position of *ἰδέ*, therefore, revealing as it seemed to Ruijgh, is not necessarily or even probably caused by its having entered the post-Mycenaean poetical tradition with a line-position label attached to it, as it were, derived from Mycenaean poetical usage.

24. Recently a more serious case has been made for the survival into Homer of phrases from Mycenaean dactylic epic. This appears in D. L. Page's important book "History and the Homeric Iliad" (Berkeley 1959). In chapter IV Page argues that the Achaean Catalogue in Book II of the Iliad contains much material from the time of the Trojan war itself, or from shortly afterwards. That much of the content is Mycenaean is proved by the geographical situation, as I fully accept. That some of the phraseology is Mycenaean is possible but much less certain. Page argues chiefly from the uncommon and specific nature of many of the place-name epithets—like for example *πολυστάφυλον Ἄρνην*, II 507—which must, he thinks, record a direct experience of places some of which did not even survive the Mycenaean collapse. The untraditional character of these epithets is indeed striking, and Page has performed a valuable service in emphasizing it. Yet the possible element of fiction or arbitrary invention is perhaps greater than he would allow, as I try to show in a forthcoming review in CR, and the possibility cannot be excluded that these epithets were in the main contributed by a post-Mycenaean poet working, for example, within a local tradition of catalogue-poetry outside the main stream of oral narrative. In his sixth chapter Page adduces a somewhat similar argument based primarily on special epithets for Homeric heroes or nationalities. *κορυθαίολος*, for example, meaning 'with gleaming helmet', is almost exclusive to Hector even though there are metrically equivalent Achaean names, like that of Ajax, to which by the normal principles of formular usage the epithet might be expected to be attached. Page implies that the epithet is particularly associated with Hector because a historical Trojan called Hector was known for his bronze helmet, still a great rarity at the time of the Trojan war; and therefore that the noun-epithet formula derives from approximately the period of the Trojan war itself. Analogous conclusions are drawn from the epithets for

Troy, the horse-rearing Trojans, and the Achaeans. Cumulatively, and as presented by Page, this type of argument has considerable weight. Yet it can easily be applied too rigidly, as when the formula *ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων*, with its Mycenaean term *Ϝάναξ* and its suggestion of an extent of authority unparalleled after the fall of Mycenae, is taken to be certainly Mycenaean in origin. In fact, relatively old as this phrase indubitably is, it could easily have been formulated some time after the collapse of the Mycenaean world, in a retrospective society in which some of the old words and the old achievements were still remembered. Page minimizes the possible contribution of the Dark Age to heroic poetry because of the decline in material culture (cf. e.g. pp. 118f. of his book), with the result that pre-Ionian phenomena in Homer tend to be pushed back very largely into the Mycenaean period itself. It would be perverse to deny that this period contributed much, especially in subject-matter, to the Ionian epic tradition; but whether it contributed ready-made dactylic phrases in the numbers envisaged by Page is something about which we cannot yet be nearly certain.

25. Thus I cannot accept it as beyond doubt that the reservoir of epic language was fed directly from Mycenaean poetry, or, if it was, that this contribution was a substantial one; although it was undeniably supplemented by certain useful Mycenaean words which might almost equally well have been adopted by singers in the Submycenaean or early Protogeometric periods. Yet in spite of the absence of assured Mycenaean formulas or usages the possibility still remains that the Greek poetical tradition reached back to Mycenaean times. Taking this possibility together with the knowledge preserved in the Homeric poems of Mycenaean objects, geography, mythology, and customs, and adding the argument that even if all these could be supplied in the early post-Mycenaean period it is unlikely that the idea of narrative poetry, and the hexameter itself, were invented then, we may feel inclined to accept Mycenaean narrative poetry of some kind as a probability. Let us not at present regard it as more, or over-estimate its probable impact on the Homeric tradition.

26. To turn now from early to late language in the Iliad and Odyssey: certain philologists are constantly writing about 'recent' and 'late' forms in Homer, and it might reasonably be asked what these forms imply. Do they possess an absolute date of invention or poetical application? Do these philologists mean 'recent' in relation to the whole span of the living oral tradition—not later, then, than the 8th century or the very early 7th? Or do they mean that these forms have been added to, or inserted in, the Homeric poems after the main monumental stage of composition was completed, so that they are of 7th or even 6th century origin? The truth seems to be that some critics have never asked themselves these questions at all, at least in any explicit form. This assumption they all seem to share: that these forms are linguistically more developed than those which are 'normal', meaning 'most common', in the language of the Homeric poems as a whole. But since this 'normal' language is a traditional language, and must have

established itself as a standard long before 'Homer' or the date of monumental composition, then 'recent' forms in this sense might still be no later than the 8th or even the 9th century B.C. in origin.

27. It is patent, however, that philologists often think that 'recent' or 'late' forms, as described by them, must be post-Homeric—7th or 6th century in fact. Yet the truth is (as Mr Colin Hardie observed in Greece and Rome N.S. 3 [1956] 123) that there are no objective linguistic criteria whatever for determining whether a relatively late element in the Homeric language is to be dated around 800 B.C. or around 650. It seems to me that all linguistic experts should make this plain, and should also take pains to clarify what they mean on each occasion by terms such as 'early', 'recent' and 'late'.

28. It is nevertheless possible, despite the paucity of absolute dates in the post-migration development of phonetics, morphology, and syntax, to apply two more general types of argument which will tend to establish certain linguistic phenomena in the Iliad and Odyssey as either roughly contemporary with the monumental composer of the Iliad—and I assume that the Odyssey reached something like its present form not much more than a generation later—or as post-Homeric in the sense of being later than the main stage of composition of either poem.

29. My first argument is extremely simple, and it takes as its starting-point G. P. Shipp's "Studies in the Language of Homer" (Cambridge 1953). Shipp finds that in the Iliad—and the situation in the Odyssey would not be too different—a significantly high proportion of forms classed as 'late' by Chantraine in his "Grammaire Homérique" come in the developed similes, and to a lesser extent in other types of digression or material outside the main narrative. Shipp simply marshals the facts, which so far as the similes are concerned seem irrefutable, without drawing conclusions about the composition of the poems. But it nevertheless appears that he frequently takes 'late' to imply 'post-Homeric'—that is, to describe forms added to the Iliad after the main process of monumental composition was completed. Chantraine certainly assumed that this was Shipp's meaning, and incidentally revealed what he himself often meant when he wrote of a word or form in Homer that it is 'récent'; for in his review of Shipp (Rév. de Philologie 29 [1955] 73) he observes as an implied criticism that not all or most of the developed similes could have been post-Homeric additions. With this I absolutely agree, but I draw from it a quite different conclusion: not that there cannot have been an exceptionally high proportion of relatively late forms in the similes, or that if there was then this is surprising and inexplicable, but that *since most of the similes are highly unlikely to be post-Homeric then the forms which they contain, including the so-called 'late' forms, are not post-Homeric either.* In other words I am prepared to assume on other than linguistic grounds that the developed similes were not tacked on after the monumental poem had come into being, but were integrated into the monumental structure by the composer himself. *A priori* suppositions about Homer should admittedly be avoided as far as possible; but

here, I would submit, is a case where most critics would agree. Most of these similes, or at least many of them, fulfil an essential structural purpose, in terms of dramatic tension or relaxation, in their specific context; it would be unjustified to invoke in addition their high literary quality in itself, but at least the clarity and simplicity of their expression, except in the case of a few obviously added or expanded examples, are not what we might consistently expect from added elaborations, either on general grounds or in the light of the considerations adduced in §§ 31–4. Whether or not the developed simile was the special discovery of Homer and his contemporaries is another question, and one which is only indirectly relevant to the present argument about the absolute *terminus ante quem* of the relatively late forms distinguished by Chantraine, Shipp and others.

30. If we accept this argument then we must conclude that a large proportion of the forms called 'late' by Chantraine and others are no later than Homer the poet of the monumental Iliad, whom there are external objective reasons for placing not later than the 8th century B.C. Thus the occurrence in a particular passage of the kind of linguistic form which philologists tend to class as late, except in the case of organic Atticisms, is no reason in itself for regarding the passage as a post-Homeric addition. It might, on the contrary, be a reason for regarding it as the work of the monumental composer himself.

31. If neither the strict philological criterion nor the archaeological criterion can distinguish indubitable post-Homeric characteristics of the poems, except in the case of the organic Atticisms, is there no satisfactory way of identifying probable post-Homeric additions and elaborations? Do we have to fall back entirely on structural analysis, so dangerous when unsupported by more objective criteria? I think not, and adduce my second general argument. This is in fact 'nothing new, but what we are always talking about': the analysis of formular phraseology in the Parry manner, though not in a direction which he stressed. For the examination of the form of single words does not allow the distinction of Homeric from post-Homeric, except in the case of Atticisms, because of the absence of absolute dates in the development of poetical Greek from the Ionian migration to the earliest written literature. Yet the examination of words *in the phrase* can be related to a distinction between living oral composition and what may be crudely termed post-oral composition, the transition between these being absolutely dateable, with some considerable probability, to between 700 and 650 (or possibly 600) B.C. Thus I would distinguish sharply not so much between traditional and untraditional phraseology, since the latter may merely imply oral innovation, or a local deviation of some kind; but between traditional and anti-traditional—a term used by D. L. Page in "History and the Homeric Iliad"—the latter of which implies not merely innovation but the definite misunderstanding or maltreatment of traditional language. The same distinction may be applied *mutatis mutandis*, and much less profitably, to objects and practices in the poems.

32. I conclude as a general rule that anti-traditional phraseology is almost

always post-Homeric, because it was only possible to misuse the tradition and ignore the canons of the inherited technique of oral verse-making when those canons were no longer completely and actively valid, since the whole art of oral improvisation was decaying before the new practice of written verse and the new interest in a more personal kind of poetry. This is merely a general and incomplete formulation of a point of view which must be held consciously or unconsciously by many critics. Thus I agree with those who think that the poet who conceived of Zeus sending lightning to make not only rain, hail or snow but also 'in some place the great mouth of piercing war', *ἠέ ποθι πτολέμοιο μέγα στόμα πευκεδανοῖο* (Il. X 8), cannot have been conversant with the range of alternatives proper to a Homeric simile, or even with the 'mouth of war' metaphor. His line, to put it bluntly, is clumsy and inept. Nor can the poet who at Il. XVII 476 used the phrase 'of immortal horses to contain the subduing and the might', *ἵππων ἀθανάτων ἐχέμεν δμῆσίν τε μένος τε*, have been properly familiar with the traditional resources for linking traditional word-groups like *ἵππων ἀθανάτων* on the one hand and *μένος τε* at the line-end on the other; or rather his attempt at innovation and improvement shows that he was free, too free, of the inherited restrictions of the natural oral poet. Nor do I think that the authors of the sentences 'among them they (sc. the gods) broke heavy strife', *ἐν δ' αὐτοῖς ἔριδα ῥήγνυντο βαρεῖαν* (Il. XX 55), or 'along his nostrils already keen might struck forward', *ἀνὰ ῥῖνας δέ οἱ ἤδη | δριμὺ μένος προὔτυψε* (Od. XXIV 318f.), were true *ἀοιδοί*, creative oral poets; because they have taken the traditional formular vocabulary and made out of it not the usual smooth and unforced expression of any required idea (even a new one, provided that it does not outstrip the conceptual range of the heroic poet), but something which is not only unparalleled in the Homeric language but also positively alien to it, which is strained, bizarre, and indeed almost meaningless. These are only a few extreme examples of the distortion of the traditional language of formulas. Many more can be found, though needless to say great circumspection is required for this kind of criticism. They are to be found sometimes in those sections of the poems which may be suspected on other grounds, also, of being post-Homeric elaborations—in the Doloneia and parts of the Diomedeia, for example, in the Iliad, and in the Nekyia and the last book in the Odyssey; but sometimes they may be found sporadically in apparently more traditional parts of the poems.

33. It is true, of course, that very archaic elements in the oral poetical tradition were occasionally misunderstood even when that tradition was itself still flourishing. Such are many of the examples collected by Leumann in "Homerische Wörter", or rather I should say a high proportion of the small number of his examples that seems on close inspection to be really convincing. Such misunderstandings were usually of uncommon and obsolete words in potentially ambiguous traditional contexts, and they can be clearly distinguished from cases of the misuse of well-established, frequent and perfectly intelligible traditional phraseology.

34. Such additions and distortions must have been made for the most part by

men who were closer to being rhapsodes than to being aoidoi, who were professional reciters of a fixed repertoire of famous poetry rather than minstrels who were able to improvise their own versions. There will be disagreement over particular instances, but I submit that the principle is correct: that anti-traditional language usually implies post-traditional composition. The composers of the Iliad and the Odyssey came near the end of the living oral tradition, indeed they probably unconsciously hastened its decline by producing poems great enough in quality and quantity to provide a livelihood for the mere declaimer. Such a criterion is of course a poor substitute for an absolute linguistic dating-criterion since it lacks precision and depends on a number of unprovable assumptions. Until new linguistic evidence turns up which provides fixed points for the development of Greek between 1050 and 650 B.C. it must serve as the best there is. Some will object that it approaches perilously near to being that dangerous object, a stylistic criterion, and this is in a way true. Yet W. H. Friedrich's study of the phraseology of wounds and death in the Iliad, for example ("Verwundung und Tod in der Ilias", Göttingen 1956), shows that the examination of style is in certain conditions very profitable. He undoubtedly succeeds in illustrating that passion for dramatic variation and elaboration at almost any price which I consider characteristic of many rhapsodic contributions to the text of Homer.

35. To recapitulate: the two objective criteria for dating elements within the Homeric poems, namely archaeology and language, require careful handling and reveal less than is generally claimed for them. They enable certain elements to be recognized as having existed as early as the late Bronze Age, but do not necessarily prove that these all passed into the Ionian epic tradition by the medium of late Bronze Age poetry. The formular quality of detectable Mycenaean words in Homer requires further study, but seems to be nothing unusual; it shows that they belong relatively early in the epic tradition, not that this tradition is directly Mycenaean in origin—since certain Mycenaean cultural and linguistic information must still have been available, not necessarily in poetical form, in the early post-Mycenaean period, the Dark Age in fact. As for relatively recent elements in the Iliad and Odyssey, archaeology suggests a few specific *terminos post* but can identify virtually nothing as certainly post-Geometric. Philology can do little better, except in the case of the few organic Atticisms, since the frequent occurrence of many so-called 'late' forms in the developed similes strongly suggests that these forms can be no later than the composer of the monumental Iliad. Additions to the poems, then, can in general only be plausibly identified where the mutilation of established formulas implies the decline of a true oral tradition[1].

[1] This paper has benefitted from discussion by members of the Oxford Philological Society, to whom it was originally delivered; and later from the detailed comments of Professor D. L. Page and Mr V. R. Desborough, to whom I record my gratitude. Of course these scholars do not necessarily agree with all that I have written; Professor Page, for example, assesses the probable contributions of the late Mycenaean period and the Dark Age somewhat differently from myself, and in this he may well be right.

Curiositas

Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion[1]

Par André Labhardt, Neuchâtel

Socrate fut accusé de vouer un zèle excessif à l'étude (*περιεργάζεται ζητῶν*) de ce qui est sous la terre et dans le ciel (Apol. 19b). Et Plutarque dira de la *πολυπραγμοσύνη* qu'elle est «un désir de connaître (*φιλομάθεια*) le mal qui est en autrui, défaut qui n'est ni exempt d'envie, ni de méchanceté» (Curios. 515^{D}). Dans les deux cas, un jugement négatif est porté sur le désir de savoir, parce que son objet se situe hors de la sphère des intérêts légitimes de celui qui désire connaître, et ne le concerne pas. Les termes de la famille de *περίεργος* et de *πολυπράγμων*, devenus synonymes à l'époque hellénistique[2], apparaissent donc affectés d'un indice péjoratif que nous retrouvons dans le latin *curiosus* et *curiositas*, qui les résument et les continuent. Saint Augustin affirme dans le De utilitate credendi (9, 22) que *curiosus* implique toujours un blâme, car, au contraire du *studiosus*, le *curiosus* désire savoir ce qui ne le regarde pas (*ea requirit quae nihil ad se adtinent*). Comme tout jugement sommaire, celui-ci ne rend pas compte du détail des faits et demanderait à être nuancé, mais, dans l'ensemble, il est valable[3]. On peut en dire autant de cette autre appréciation du même auteur (Mus. 6, 13, 39): *curiositas ... ipso curae nomine inimica securitati et uanitate impos ueritatis*, confirmée par maints passages à partir de Sénèque[4].

I

Curiosus, d'un emploi rare avant Apulée, sauf chez Cicéron, est attesté deux fois chez Plaute[5], dans la bouche de Gélasime, dans son monologue du Stichus. Après avoir proclamé la mise aux enchères de sa propre personne avec ses accessoires, le facétieux parasite s'avise que le public désire en savoir davantage:

[1] Texte remanié et développé d'une communication présentée aux latinistes strasbourgeois et romands, réunis à Colmar, le 24 mai 1959. Cf. Rev. Et. lat. 37 (1959) 75.

[2] Voir V. Ehrenberg, *Polypragmosyne. A Study in Greek Politics*. JHS 67 (1947) 61. G. Grossmann, *Politische Schlagwörter zur Zeit des peloponnesischen Krieges* (Thèse de Bâle, Zurich 1950) 126 sqq., étudie la *πολυπραγμοσύνη* en tant que terme désignant la politique active des démocrates athéniens, opposée à l'idéal du *τὰ αὑτοῦ πράττειν* = *ἀπραγμοσύνη* de l'aristocratie.

[3] Contrairement à ce qu'affirme Nigidius Figulus, réfuté par Gell. 4, 9, ce passage de saint Augustin montre bien que la valeur péjorative n'est pas attachée au suffixe.

[4] Par exemple Sen. *Ira* 11, 1; Apul. *Met.* 9, 42, 2; Tert. *Nat.* 1, 1, 3; *Praescr.* 30, 2; Min. Fel. 10, 5; Aug. *Mus.* 6, 13, 39.

[5] On fait ici abstraction de *Aul.* 562 sqq., où l'agneau de Mégadore est qualifié plaisamment de *beluam curiosam*, texte retouché par Prescott en *κουριῶσαν* (admis par M. Niedermann, éd. de l'*Aul.* dans les Editiones Helveticae, Frauenfeld 1946; cf. note critique ad loc. p. 133), de *κουριάω* «je demande à être tondu», jouant avec *κουριῶν / curio / cura*. Cf. cependant J. M. G. M. Brinkhoff, *Woordspeling bij Plautus* (Thèse de Nimègue 1935) 143.

198 *sed curiosi sunt hic complures mali*
alienas res qui curant studio maximo
quibus ipsis nullast res quam procurent sua.
...
205 *eos omnis tam etsi hercle haud indignos iudico*
qui multum miseri sint, laborent nil moror.
dicam auctionis causam, ut damno gaudeant –
nam curiosus nemo est quin sit maleuolus.

Curiosus possède toutes les résonances que font pressentir les termes grecs correspondants. Du même coup, ce passage nous renseigne, comme entre les lignes, sur la formation de cet adjectif, dont l'*i* adventice – on attendrait *curosus* – s'explique de toute évidence par l'analogie de *studiosus*, dérivé de *studium* dont l'aire sémantique recouvre en partie celle de *cura*[6].

Avant l'époque de Cicéron, *curiosus* est encore attesté dans un fragment d'Afranius (Com. 190), lié à *scelestus*[7], et chez Térence (Eun. 553), où il qualifie un importun: *neminem curiosum interuenire nunc mihi, | qui me sequatur quoquo eam, rogitando obtundat* eqs. Chez Térence encore, on assiste à une tentative de revalorisation de la *πολυπραγμοσύνη*, dans le passage de l'Héautontimoroumenos où Ménédème s'en prend à Chrémès le donneur de bons conseils:

75 *Chreme, tantumne ab re tuast oti tibi*
aliena ut cures ea quae nil ad te adtinent?

ce qui lui vaut la réplique fameuse:

homo sum: humani nil a me alienum puto.

Curiosus est absent de ce texte, mais c'est bien d'un *πολυπράγμων* que Ménédème fait le procès, et Chrémès s'efforce de suggérer à son interlocuteur qu'il y a une *πολυπραγμοσύνη*, une manière de s'occuper des affaires des autres, qui vise leur bien, dictée qu'elle est, non par une curiosité indiscrète, mais par un souci d'humanité, par la *φιλανθρωπία*. Rôle malaisé entre tous, qui inspirera à Cicéron, songeant au Chrémès morigéné de Térence, cette réflexion d'un politique désabusé (Off. 1, 30): *est enim difficilis cura rerum alienarum.*

Un bel exemple de la valeur péjorative de *curiosus* est fourni par Catulle (7, 11sq.): *quae* (sc. *basia*) *nec pernumerare curiosi | possint nec mala fascinare lingua*, que l'on comparera avec 5, 11sq.: *conturbabimus illa ne sciamus, | aut nequis malus inuidere possit*[8].

Chez Cicéron, *curiosus* commence à se différencier. Tantôt l'accent repose sur le désir de connaître, qui peut aller jusqu'à l'indiscrétion, tantôt sur l'effort déployé dans une recherche quelconque, sans qu'il soit toujours aisé, ni même pos-

[6] Ceci pour couper court à toute discussion et dans le sens indiqué par M. G. Redard, Humanitas (Coimbra) 3 (1951) LVI (= 3 du tiré à part), c.-r. de A. Ernout, *Les suffixes latins* -osus *et* -ulentus (Paris 1949), qui évite de se prononcer (p. 16). Quant à l'origine du suff. *-osus*, elle demeure obscure et le scepticisme de M. Leumann, Glotta 11 (1921) 188 = *Kl. Schriften* (Zurich 1959) 45, conserve toute sa valeur.

[7] En outre Afran. *Com.* 250, d'interprétation douteuse (cf. ThlL IV 1492, 24).

[8] Voir M. Lenchantin de Gubernatis, *Il libro di Catullo* (Turin 1933) ad 7, 11.

sible, de dégager la nuance prépondérante. L'important est que *curiosus* (attesté 23 fois) et son adverbe *curiose* (5 fois) sont toujours liés à un contexte impliquant une enquête, avec ou sans jugement de valeur, ce qui ne ressort pas clairement de l'article du Thesaurus linguae Latinae[9]. Chez Varron, toutefois, apparaît un élargissement de sens qui repose, si les apparences ne trompent pas, sur une réflexion étymologique à posteriori, comme il ressort du De lingua Latina (6, 46): *cura, quod cor urat; curiosus, quod hac praeter modum utitur* (noter la valeur péjorative). Il est vrai que, en l'absence de toute précision, on ne sait si, dans l'esprit de Varron, *curiosus* implique, ici encore, une idée de recherche. Quoi qu'il en soit, dès l'Empire, l'adjectif se rencontre parfois sans cette dernière, et le sens large s'est attaché en particulier à l'adverbe qui, à partir de Vitruve, est attesté fréquemment avec des verbes tels que *facere, administrare*, comme synonyme de *attente, diligenter*, sans plus. Mais n'est-il pas significatif que, chez Sénèque le père, puis Suétone (ici comme synonyme de *speculator*), *curiosus* substantivé puisse désigner les délateurs et les espions[10], avant de devenir le titre officiel, traduit en grec par *πευθήν* «espion», des *agentes in rebus* chargés de surveiller le service des postes dans les provinces, mais aussi de transmettre directement au pouvoir central toutes les observations faites au cours de leur mission ? Les termes mêmes en lesquels le Code de Théodose introduit ce titre indiquent qu'il s'agit d'un sobriquet populaire d'origine provinciale, tardivement consacré par l'administration impériale[11], ce qui confirme la valeur foncièrement péjorative de *curiosus*.

Notre propos n'étant pas de faire l'histoire externe complète de *curiosus*, mais de poser quelques jalons, nous passons maintenant à son dérivé *curiositas*.

Le latin pouvait se passer d'un substantif dérivé de *curiosus* et se satisfaire de *cura*, aux acceptions multiples et qui désigne en particulier le soin apporté à une recherche, scientifique ou non[12]. Il aurait pu aussi créer un dérivé *curiositas* affecté de tous les sens de *cura*, mais de valeur virtuelle, par opposition à la valeur actuelle de *cura*. Saint Augustin (Util. cred. 9, 22) établit une distinction de cet ordre entre *curam habens* et *curiosus*, *studens* et *studiosus*, en montrant que l'adjectif en *-osus*

---

[9] En dépit du ThlL IV 1493, 62, qui cite cet exemple sous la rubrique *anxius, attentus, nimis diligens*, *Att.* 5, 14, 3 ne fait exception qu'en apparence, comme le prouve le contexte: *tu uelim, si me nihilo minus nosti curiosum in re publica quam te, scribas ad me omnia quae sint, quae futura sint.* Le cas de *Att.* 2, 4, 4 est encore plus évident (malgré ThlL IV 1493, 50): *tu quidquid indagaris de re publica ... facito ut sciam. tametsi nimis* (var. fautive: *minus*) *sum curiosus: statui enim nihil iam de re publica cogitare.*

[10] Sen. *Contr. exc.* 6, 2 *lex eum tenet, qui iuuat exulem, non qui patitur iuuari. – ignora, dissimula: lex te innocentem esse, non curiosum iubet.* Suet. *Aug.* 27, 3 *Pinarium ..., cum contionante se ... subscribere quaedam animaduertisset, curiosum ac speculatorem ratus coram confodi imperauit* (sc. *Augustus*). A tort, ces passages sont rapportés à la fonction officielle des *curiosi* par le ThlL IV 1494, 24 sqq.; même s'ils contribuent à expliquer l'origine de ce titre, rien n'indique qu'il existât à cette époque (cf. note suivante).

[11] Le *Cod. Theod.* 6, 29, 1 = *Cod. Iust.* 12, 22 (23), 1 reproduit une constitution de l'empereur Constance II (année 355), réprimant les abus de fonction de ceux *quos curagend⟨ari⟩os siue curiosos prouincialium consuetudo appellat.* Il semble bien que ce texte représente l'acte de naissance officiel du titre de *curiosus*, bien qu'il soit attesté dans la littérature dès Tert. *Fug.* 13. Sur la fonction, v. Seeck, RE I 778, 35 sqq.

[12] Voir, outre l'art. *cura* du ThlL, M. Hauser, *Der röm. Begriff cura* (Thèse de Bâle 1953).

se passe de complément, contrairement à *curam habens* et *studens (studentem recte appellamus, praesertim addentes quid studeat audire)*[13]. En réalité, la formation d'un dérivé de *curiosus* répond au besoin de fixer une nuance particulière de *cura*, celle-là même qui apparaît dans *curiosus*, dans la grande majorité des cas, liée par conséquent au désir de connaître.

L'histoire de *curiositas* est singulière. Contrairement à *curiosus*, ce dérivé n'est pas attesté avant Cicéron, dans une lettre du 19 avril 59 à Atticus (2, 12, 2). L'ami de l'orateur avait fait allusion, dans un message perdu pour nous, à son entrevue récente avec Théophane et C. Memmius. Mais, vu le caractère hautement politique de cet entretien, Atticus se réservait d'en révéler le contenu de vive voix à son correspondant. Et Cicéron de s'écrier: *quantam porro mihi exspectationem dedisti conuiuii istius ἀσελγοῦς! sum in curiositate ὀξύπεινος; sed tamen facile patior te id ad me συμπόσιον non scribere: praesentem audire malo.* Or *curiositas*, *ἅπαξ* chez Cicéron, ne reparaîtra plus dans la littérature avant Apulée, c'est-à-dire avant deux siècles. Ce qui suggère l'hypothèse suivante:

Curiositas, dans la lettre à Atticus, serait une création du moment, un de ces néologismes sans lendemain que l'on risque dans une conversation familière, pour l'oublier aussitôt. Précisément, «les lettres écrites par Cicéron à Atticus au mois d'avril 59 sont parmi les plus vives et les plus familières qu'il lui ait adressées: on croirait parfois assister à un entretien des deux amis»[14]. On invoquera en faveur de cette hypothèse l'unicité de *curiositas* dans l'œuvre de Cicéron, opposée à la fréquence relative de *curiosus*, *curiose* (28 exemples). Dans les passages des œuvres philosophiques où l'on pourrait s'attendre à rencontrer ce vocable, c'est *cupiditas* qui en tient lieu, le plus souvent avec un complément au gérondif: *cupiditas noscendi*, *discendi*, *inuestigandi*. Mais voici encore un autre indice. Le De diuinatione (1, 49) rapporte le songe d'Annibal après la prise de Sagonte. Appelé au conseil des dieux, le chef carthaginois reçoit de Jupiter l'ordre de marcher sur l'Italie. Il part, mais le dieu qui le conduit lui interdit de regarder derrière lui. Puis: *illum autem id diutius facere non potuisse elatumque cupiditate respexisse* eqs. «poussé par la curiosité» (seule traduction possible) «il regarda en arrière». Or Tite-Live (21, 22 7) rapporte le même songe, en des termes proches de ceux de Cicéron, mais à *elatumque cupiditate respexisse* correspond chez lui *deinde curā ingenii humani ... temperare oculis nequiuisse*. S'il est évident que les deux auteurs ont puisé à la même source, Cicéron est seul à la mentionner: Caelius Antipater, lequel, précise-t-il, tient l'anecdote de l'historien grec Silenos. On voudrait connaître le terme qui, chez ce dernier, correspondait à *cupiditas* et à *cura*, mais il paraît certain que Caelius ne le rendait pas par *curiositas*, sinon Tite-Live ne l'eût pas remplacé par *cura* non accompagné d'un génitif objectif, emploi tout à fait insolite avec cette signification[15]. Quant à Cicéron, il semble avoir oublié le néologisme qu'il avait

[13] Cette distinction fournit une indication précieuse sur la valeur du suffixe *-osus*, que n'a pas étudiée M. Ernout (cf. note 6).

[14] L.-A. Constans, *La correspondance de Cicéron*, Coll. Budé I (Paris 1934) 192.

[15] Comp. Liu. 42, 39, 3 *inerat cura insita mortalibus* (cf. 21, 22, 7!) *uidendi congredientes*

lancé, quelque quinze ans auparavant, dans la conversation épistolaire avec son ami Atticus. Enfin, ne voit-on pas Aulu-Gelle (11, 16, 3) hésiter sur la traduction à donner du titre *περὶ πολυπραγμοσύνης* de Plutarque et, après avoir risqué *de negotiositate*, néologisme demeuré *ἅπαξ*, renoncer, faute de trouver dans ses souvenirs de lectures ou de pouvoir imaginer un terme adéquat ? En résumé, tout se passe comme si *curiositas* n'était pas entré dans la langue usuelle, – sans qu'on puisse toutefois l'affirmer à coup sûr, tant il est vrai que la langue littéraire ne nous renseigne jamais qu'imparfaitement sur l'état de la langue courante à une époque donnée[16]. Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'avec Apulée et ses successeurs que ce vocable reçoit droit de cité dans la littérature, comme nous le verrons plus loin.

II

Après cette rapide incursion dans l'histoire de *curiosus*, *curiositas*, nous restreindrons notre enquête au domaine de la curiosité intellectuelle – scientifique, philosophique et théologique. Jusqu'où va, dans le domaine de l'esprit, le désir légitime de connaître et où commence la passion stérile, sans proportion avec son objet ou visant un objet défendu ? En effet, si, comme le suggère Plutarque (Curios. 517^{C}), la recherche de la vérité dans les sciences est propre à détourner de la vulgaire curiosité (*περισπασμός ... καὶ μεθολκὴ τῆς πολυπραγμοσύνης*), elle peut à son tour conduire à la *πολυμαθία*, à une forme de curiosité indisciplinée qui mérite les qualificatifs d'*inanis*, *uana* ou même *illicita*, d'autant plus insidieuse qu'elle se couvre du nom respectable de science, et qui avait trouvé en Héraclite son premier et sévère censeur[17]. D'autre part, dans l'optique du pragmatisme, toute investigation de ce qui est «dans le ciel et sous la terre» porte en elle sa condamnation : le procès de Socrate nous l'a rappelé au départ. On peut donc présumer que, chez les Romains, le critère d'utilité a joué un rôle important pour juger des activités de l'esprit. Enfin, le christianisme occidental, en vertu de ses exigences propres, a été très attentif à fixer des limites précises à la recherche humaine. Problème très vaste, comme on voit, mais dont on ne retiendra ici que certains aspects, en rapport avec la notion exprimée par le terme de *curiositas*.

Le Cicéron du De finibus fait l'éloge enthousiaste de l'*insatiabilis quaedam e cognoscendis rebus* (sc. *naturae*) *uoluptas* (4, 12) et le même éloge s'exprime dans les Tusculanes, en ces termes (1, 44) : *natura inest in mentibus nostris insatiabilis quaedam cupiditas ueri uidendi*. Mais c'est surtout dans le premier ouvrage (5, 48sq.) que cette idée est développée, en insistant sur le caractère désintéressé de la con-

nobilem regem. Le seul exemple correspondant exactement à 21, 22, 7 se trouve *Carm. epigr.* 878, 4 (début du IIe siècle de notre ère) *quis quali dederit uoto fortasse requiret cura uiatorum* (ThlL IV, 1463, 62).

[16] Voir à ce propos la remarque pertinente de A. Maniet, L'Ant. class. 27 (1958) 216, c.-r. de R. Marache, *Mots nouveaux et mots archaïques chez Fronton et Aulu-Gelle* (Paris 1957).

[17] Pour l'histoire de la *πολυμαθία* grecque, cf. H. Fuchs, *Bildung*, Reallex. f. Ant. u. Christ. II, col. 346 sqq.

templation de la nature, jusqu'à nous faire négliger nos intérêts les plus légitimes, santé et patrimoine. Ce passage qui, comme les précédents, est inspiré d'Antiochos[18], s'achève sur la vision aristotélicienne des îles des bienheureux, où les sages, libres de tous autres soucis, passent leur temps à pénétrer les secrets de la nature, dans une vie éternellement contemplative (5, 53). Mais le *scientiae cupidus* est tenté de ne pas distinguer entre les divers ordres de connaissances; or *omnia quidem scire cuiuscumque modi sint cupere, curiosorum, duci uero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae, summorum uirorum est putandum* (5, 50). Seule donc est digne des vrais savants et philosophes la *maiorum rerum contemplatio*. Ainsi conçu, l'amour de la science se suffit à lui-même, il procure à l'esprit des jouissances pures de toute visée utilitaire (*nulla utilitate obiecta*). Mais la contemplation des réalités mineures trouve son symbole dans l'appel des Sirènes, retentissant pour la perte des curieux qui ne savent résister et qui, faute de respecter la hiérarchie des valeurs, se détournent de l'essentiel et viennent se briser sur l'écueil de la *πολυμαθία*.

Mais le De officiis (1, 19 = Panaet. frg. 104 v. Straaten) qualifie de *uitium* le zèle excessif déployé à connaître des «choses obscures, difficiles, et non nécessaires» (*res obscuras atque difficiles ... easdemque non necessarias*). L'accent repose sur le dernier terme, dont la portée n'est pas précisée. Il semble toutefois que la notion de nécessité doive être mise en rapport avec celle d'utilité morale, qui s'affirme à la fin du premier livre (152 sqq.)[19]. Cicéron introduit ici, à l'intérieur de la vertu de sagesse, la distinction stoïcienne entre *σοφία*, connaissance des choses divines et humaines, et *φρόνησις*, connaissance de la nature, la première unissant contemplation et action et se suffisant à elle-même, tandis que la seconde peut être recherchée par simple curiosité, sans souci d'application pratique. Or, dans l'optique stoïcienne, l'action est supérieure à la contemplation et la science de la nature n'est pleinement valable que suivie d'action, c'est-à-dire si elle vise à l'*utilitas* de l'homme: *nihil ... utile quod non sit honestum, nihil honestum quod non idem utile sit* (Off. 3, 34 = Panaet. frg. 102). Par conséquent, la contemplation, légitime par ailleurs, peut devenir un *uitium*, si elle néglige des intérêts humains supérieurs, auxquels elle doit céder en cas de nécessité, sous peine de provoquer des conflits de devoirs.

Entre le De finibus et les Tusculanes, d'une part, et le De officiis, de l'autre, il y a une contradiction, qui s'explique par le recours à des sources d'inspiration différentes, aristotélicienne ou stoïcienne. Plutôt que de prétendre la réduire, on se bornera à la constater, non sans préciser que le point de vue stoïcien répond mieux aux aspirations profondes de Cicéron, en qui le sentiment de l'*utilitas* l'emporte sur la contemplation, celle-ci demeurant malgré tout un luxe, si nécessaire puisse-t-il devenir, comme le montrent certains textes (Fin. 4, 12; Off. 1, 13).

---

[18] Cf. K. Reinhardt, RE XXII 583, 12 sqq.

[19] Cf. W. Richter, *Lucius Annaeus Seneca. Das Problem der Bildung in seiner Philosophie* (Thèse de Munich 1939) 66 sq.

Il n'en demeure pas moins que, dans l'une et l'autre perspectives, le désir de connaître peut être abusif, et il l'est chez les *curiosi* – sans être nommés dans le De officiis, ils y sont visés par le terme de *uitium* – qui tantôt manquent de discernement et tantôt de sens du devoir.

Le même problème donne lieu, chez Sénèque, à des considérations développées (en particulier dans la lettre 88 à Lucilius), plus systématiques et d'une rigueur intellectuelle plus poussée. On sait que sa conception d'une souveraineté absolue de la philosophie sur les sciences spécialisées (*artes liberales*) est empruntée à Posidonius[20], mais, tandis que ce dernier avait, non sans difficulté, tenté une synthèse en accordant à l'*ἐγκύκλιος παιδεία* une place dans le système du moyen Portique, Sénèque l'écarte avec mépris et revient à une position qui était peut-être celle du fondateur de la secte. Il n'y a pas lieu de refaire sur ce point l'histoire de la pensée de Sénèque, déjà étudiée par d'autres[21]. Nous nous bornerons à en rappeler les aspects liés à notre propos.

Le De otio (5) pose que la nature nous a créés pour la contemplation et pour l'action. Notre appétit de connaissance s'exerce dans tous les domaines, voyages, spectacles, secrets de la nature, histoire dans le temps et dans l'espace: *curiosum nobis natura dedit ingenium* (5, 3). Consciente de sa beauté, elle sait que cette beauté serait stérile, si elle la gardait jalousement pour soi. Mais la contemplation ne saurait s'arrêter à la nature visible, elle doit la transcender, *ut inquisitio transeat ex apertis ad obscura et aliquid ipso mundo inueniat antiquius, unde ista exierint* eqs. (5, 5). Seule la philosophie en est capable, c'est pourquoi les *artes liberales*, qui constituent une simple propédeutique, sont exclues de la philosophie, dont elles demeurent les humbles auxiliaires (Epist. 88). Vivre selon la nature, c'est se consacrer entièrement à admirer et à adorer ce monde intelligible, contemplation qui est en même temps action, car elle conduit à la vérité, laquelle est utile aux hommes à condition de leur être transmise. En ce sens, un Zénon, un Chrysippe, ont agi plus que s'ils avaient conduit des armées ou revêtu des magistratures (on voit se résoudre ici, au prix d'une subtilité dialectique, la contradiction relevée chez Cicéron).

En contemplant le monde astral, dont le spectacle excite notre curiosité (*curiosos nos esse cogunt*, Nat. quaest. 7, 25, 5), le *curiosus spectator* (ibid. 1 praef. 12) fait éclater son étroite demeure physique et atteint à la connaissance de Dieu. D'autre part, le sage qui s'élève au delà des préoccupations matérielles *ad tranquilliora, meliora, maiora* découvrira *multum bonarum artium, amor uirtutum atque usus, cupiditatum obliuio, uiuendi ac moriendi scientia, alta rerum quies* (Breu. uit. 19). La contemplation devient morale et par conséquent action, puisqu'elle conduit à l'ataraxie, mais elle ne possède pas une valeur absolue. Telle est la pensée constante de Sénèque.

[20] Cf. K. Reinhardt, RE XXII 644, 54 sqq.

[21] Notamment par W. Richter (voir ci-dessus note 19), qui propose en particulier une analyse détaillée de *Epist.* 88, et par Wilhelm Ganss, *Das Bild des Weisen bei Seneca* (Thèse de Fribourg en Suisse 1952) I. Teil, Kap. II: «Weisheit und Wissen».

Dans ce contexte, *curiosus* n'est nullement affecté d'un indice péjoratif, parce que la curiosité n'est que l'amorce de réflexions – de réflexions-actions – qui la transcendent. Sénèque prend même délibérément le contre-pied de la valeur habituelle de *curiosus* (= *πολυπράγμων*), quand il écrit (Nat. quaest. 1 pr. 12): *curiosus spectator excutit singula et quaerit. quidni quaerat? scit illa ad se pertinere* (!).

Mais la souveraineté philosophique entraîne un jugement d'autant plus rigoureux à l'égard de tout ce qu'il considère comme les branches gourmandes de la science, ces *litterarum inutilium studia* (Breu. uit. 13, 1) qui occupent l'esprit sans profit et produisent des fâcheux plutôt que des doctes (ibid. passim). Et notre auteur d'exercer sa verve aux dépens de ces amateurs de recherches sans portée, de cette maladie grecque (*Graecus morbus*)[22] dont la mode est en voie de gagner Rome: *ecce Romanos quoque inuasit inane studium superuacua discendi.* Il cite l'exemple pris sur le vif d'un conférencier traitant le sujet: *quae primus quisque ex Romanis ducibus fecisset:* victoire navale de Duilius, éléphants dans le cortège triomphal de Curius Dentatus, etc. Science inutile, quand bien même elle est en rapport avec des événements importants de l'histoire romaine et qu'elle exerce un certain attrait *speciosa rerum uanitate.* D'autres connaissances historiques n'ont même pas cette double excuse et méritaient de tomber dans l'oubli, car le plus souvent elles ne valent guère mieux que des mensonges (*aut paria sunt mendaciis aut similia*) ou que, au cas le plus favorable, elles ne concourent à la perfection morale de personne. Cicéron déjà (Fin. 5, 51 sq.) illustrait par l'exemple des recherches historiques le goût inné en l'homme de la connaissance désintéressée, mais sans intention dépréciative, et la littérature témoigne que *curiosus* et *curiositas* sont volontiers associés, parfois avec éloge, au métier d'historien et plus généralement de philologue, tant il est vrai qu'aux yeux des Romains histoire et philologie représentent, envisagées sous un certain angle, les disciplines qui, en vue de résultats sans portée pratique, exigent les investigations les plus ardues[23]. Sénèque, lui, demande à l'histoire, dans la mesure où il l'admet, des exemples à imiter où à éviter, non des faits considérés en eux-mêmes, des «Vorbilder» et non des «Beispiele»[24].

D'ailleurs, pour Sénèque, la philosophie même n'échappe pas à ce reproche. Les grands maîtres du passé auraient mieux su pénétrer au cœur des questions essentielles, s'ils ne s'étaient parfois égarés dans le superflu (Epist. 45, 4), et la philosophie contemporaine offre le triste spectacle de discussions subtiles, où les *res* sont sacrifiées aux *uerba*, pour aboutir à un scepticisme radical, à tel point qu'on a le choix entre les arts libéraux qui promettent une science inutile et une philosophie niant la possibilité même de la connaissance (Epist. 88, 45). Il est à peine besoin

[22] Il vise en particulier la philologie homérique, à en juger d'après les exemples produits, avec une pointe contre Cratès de Mallos, qui s'était rallié au stoïcisme, au déplaisir, semble-t-il, de Sénèque (cf. W. Richter, op. cit. 35 sq.).

[23] Exemples: Cic. *Tusc.* 1, 108 *in omni historia curiosus* (Chrysippe); Quint. *Inst.* 11, 143 (Pline l'Ancien dans le *Studiosus*); Arnob. 5, 1 *historiae ... graues, seriae, curiosae*; Aug. *Doctr. christ.* 2, 17, 27 (Varron); *Ciu.* 16, 8 (histoire).

[24] Cf. W. Richter, op. cit. 94.

de rappeler ici l'aphorisme rendu célèbre par la leçon d'ouverture de Nietzsche à l'Université de Bâle: *quae philosophia fuit, philologia facta est* (Epist. 108, 23).

En un mot, dans tous les domaines, et singulièrement dans les arts libéraux (Epist. 88, 36 sqq.), il faut s'en tenir au nécessaire et ne pas ressembler aux collectionneurs qui exposent dans leurs demeures de somptueuses superfluités. Un désir excessif de connaissance est une forme de la démesure (*plus scire uelle quam satis est intemperantiae genus est*) sans compter qu'il rend fâcheux, bavard, importun et suffisant (*ista liberalium artium consectatio molestos, uerbosos, intempestiuos, sibi placentes facit*).

Il est digne de remarque que, dans ces développements sur l'aspect malsain de la curiosité intellectuelle, *curiosus* ne se rencontre nulle part. Cela étonne d'autant plus que Sénèque l'emploie occasionnellement avec sa valeur péjorative, en marge, il est vrai, de la curiosité intellectuelle, dans le De ira (3, 11, 1): *ne fueris curiosus. qui inquirit quid in se dictum sit, qui malignos sermones etiamsi secreto habiti sunt eruit, se ipse inquietat.* Absence fortuite, peut-être, mais l'hypothèse suivante ne paraît pas d'emblée dénuée de toute vraisemblance. En dépit de son indépendance philosophique, Sénèque est stoïcien. Nous avons vu, d'autre part, que, dans les passages du De officiis où il est question des limites de la curiosité intellectuelle, Cicéron n'emploie pas *curiosus*. Or la source est ici stoïcienne, au contraire du De finibus, où il est utilisé. On est tenté d'en conclure que *περίεργος* ou *πολυπράγμων* ne jouaient pas, dans la terminologie stoïcienne, un rôle aussi important que, par exemple, dans le platonisme. Je ne puis en fournir ici la preuve, qui exigerait une recherche particulière, mais une indication pourrait être tirée de l'absence de ces deux adjectifs et de leurs dérivés dans l'index des Stoicorum ueterum fragmenta, t. IV. On se rappellera en outre que, pendant longtemps, le Portique s'est peu soucié des rapports de la science avec la philosophie, problème qui n'entrera dans le champ de sa réflexion systématique qu'avec le moyen stoïcisme, chez Panétius et, surtout, Posidonius.

L'œuvre de Pline l'Ancien fournit comme la vivante illustration d'une science qui s'attache sans discernement à toute espèce de connaissance, à tel point qu'on a cru découvrir dans le portrait du conférencier ridiculisé par Sénèque une allusion directe à l'auteur de l'Histoire naturelle[25]. En dépit de son invraisemblance chronologique, cette hypothèse a le mérite de rappeler qu'une partie importante de l'activité littéraire de Pline tombe sous la condamnation des arts libéraux prononcée par son aîné. Loin toutefois de n'assigner aucune borne à la curiosité du chercheur, le Naturaliste ne trouve pas d'expression assez forte pour réprouver les spéculations de ceux qui prétendent déterminer les dimensions de notre monde et en découvrir d'autres au delà de ses limites, alors qu'il y a encore tant d'inconnues à l'intérieur de notre univers physique (Nat. 2, 1 sqq.)[26]. Mais on voit

[25] L. Herrmann, *Sénèque et Pline l'Ancien*, Rev. Et. anc. 38 (1936) 177 sqq. Comparer à ce sujet: Mélanges offerts à Max Niedermann ... (Neuchâtel 1944) 108 sqq.

[26] Cf. le commentaire de M. J. Beaujeu ad loc., Coll. Budé II (Paris 1950).

que la pensée de Pline se situe sur un autre plan que celle de Sénèque et ne lui est pas comparable. En nous entraînant *ex apertis ad obscuriora*, le philosophe nous invitait à quitter le monde physique pour celui de la métaphysique, tandis que Pline a toujours en vue les sciences de la nature.

Le roman d'Apulée nous révèle un autre aspect du problème. Des recherches récentes ont mis une fois de plus en évidence, dans les Métamorphoses, l'histoire d'une curiosité châtiée[27]. Lucius se qualifie lui-même toujours à nouveau de *curiosus*, ou déclare avec humour qu'il est «assoiffé de nouveauté», «non certes curieux, mais désireux de tout savoir, ou du moins le plus de choses possible» (1, 2, 4); il possède une *familiaris* (3, 14, 1; 9, 12, 2), une *ingenita* (9, 13, 4) ou encore *genuina* (9, 15, 2) *curiositas*, qui lui ouvre les yeux et l'esprit et le rend *multiscius* (= *πολυμαθής*!), comme Ulysse entré en possession des plus hautes vertus grâce à sa connaissance des cités et des peuples (9, 13, 5). Mais Lucius, lui, ne résiste pas aux Sirènes et se laisse entraîner dans les paradis artificiels de la magie (3, 19, 2 *coram magiae noscendae ardentissimus cupitor*), qui lui coûte sa forme humaine, à laquelle il ne retournera qu'au terme de longues tribulations, en se laissant régénérer par les roses de l'initiation isiaque. Et ce sera pour apprendre que ses malheurs sont le châtiment de sa funeste curiosité (11, 15, 1 *curiositatis inprosperae sinistrum praemium reportasti*). Mais le voici initié à de plus hauts mystères, qu'il lui est interdit de révéler au *studiosus lector*, car les oreilles qui les recevraient et la langue qui les divulguerait se rendraient coupables d'une folle curiosité (11, 23, 6 *temerariae curiositatis*)[28]. Pourtant, Lucius se ravise bientôt, craignant de frustrer par son refus des aspirations peut-être authentiquement religieuses (11, 23, 8): *igitur audi, sed crede quae uera sunt*! A la curiosité s'oppose maintenant la foi. De même, la curiosité qui fait perdre à Psyché son époux mystérieux est une *curiositas sacrilega* (5, 6, 3), car elle enfreint une interdiction divine. Partout donc, dans les Métamorphoses, on se heurte à cette curiosité qui incite à dépasser les limites assignées à l'homme dans le champ de la connaissance.

On sait que la trame du roman est empruntée à une milésienne qui a également inspiré (? Ps.-)Lucien dans son *Λούκιος ἢ ὄνος*, et dont le résumé est transmis par Photius. Si le mysticisme isiaque est absent du récit grec, le motif de la curiosité (*περιεργία*) y figure là où on le trouve chez Apulée. En particulier, Loukios transformé en âne maudit sa curiosité intempestive (15 *ὦ τῆς ἀκαίρου ταύτης περιεργίας*) à vouloir connaître les secrets de la magie. M. Mette souligne les rapports de cette conception de la curiosité avec l'hermétisme de l'Asclepius (14) et du Discours de Momos à Hermès dans la Révélation d'Isis à son fils Horus (Stobée, Ecl. I 49, 44). Cette dernière, notamment, montre la curiosité inquiète des hommes, qui

[27] H. J. Mette, *Curiositas*. Festschr. Bruno Snell (Munich 1956) 227 sqq.; R. Kappelmacher, *Eros und Psyche*. Philol. 102 (1958) 103 sqq.

[28] Curiosité et vain bavardage sont souvent associés, cf. ThlL IV 1489, 72 et 1492, 19. Explication psychologique chez Pascal, *Pensées* II 76 Brunschvicg: «curiosité n'est que vanité: le plus souvent on ne veut savoir que pour en parler; autrement on ne voyagerait pas sur la mer, pour ne jamais en rien dire, et pour le seul plaisir de voir, sans espérance d'en jamais rien communiquer.»

force les secrets de la nature, pénètre jusque dans le ciel, pour recevoir le juste châtiment de sa démesure. M. Mette croit pouvoir affirmer l'origine diatribique de ce jugement négatif. Sans vouloir me prononcer sur ce point, je soulignerai avec lui que, chez Apulée, la notion de curiosité a reçu de la *περιεργία* grecque, peut-être à travers l'hermétisme, une dimension nouvelle, à la fois philosophique et religieuse.

Quant à l'abstrait *curiositas* lui-même, nous avons vu plus haut que, après une apparition accidentelle dans une lettre de Cicéron, il avait été comme rayé du vocabulaire latin, jusqu'à Apulée qui l'accrédite définitivement dans la langue et prépare son entrée dans la littérature chrétienne. On est même tenté de penser qu'il s'agit chez lui d'une création nouvelle, sans rapport avec le terme cicéronien, favorisée par le couple *περίεργος : περιεργία*, dont son modèle grec lui suggérait un équivalent latin. Il convient toutefois de rappeler qu'Apulée ne condamne pas la curiosité scientifique ou philosophique proprement dite, comme en témoigne l'Apologie, où il déclare, à propos de ses recherches sur les poissons (27, 6): *quasi id cognitionis gratia philosopho non liceret, quod luxurioso gulae causa liceret*, et confirme un peu plus loin (36), en fidèle platonicien, son amour de la science désintéressée.

III

«Les chrestiens ont une particulière cognoissance combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soing de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la première ruine du genre humain: c'est la voye par où il s'est precipité à la damnation eternelle.» Ce jugement de Montaigne (Essais 2, 12 p. 227 Villey) peut servir d'exergue à la dernière partie de ces notes. Les auteurs chrétiens latins nourrissent à l'égard de la curiosité intellectuelle une défiance à priori, plus ou moins radicale suivant qu'ils se nomment Tertullien ou Augustin, mais toujours fondamentalement la même. Dès la première page de l'Ad nationes de Tertullien (1, 1, 3), l'expression *curiositas humana* circonscrit cet appétit de connaître qui passe à côté de l'essentiel ou pénètre dans les domaines interdits. On la retrouve chez Arnobe (2, 57), dans les Consultationes Zacchaei et Apollonii (1, 29), chez Augustin (par ex. Serm. 277, 13, 13 et surtout C. Iul. 6, 7, 17 *uitium curiositatis humanae*), chez Pierre Chrysologue, opposée à *lex diuina* (Serm. 11in.) ou à *supernus interpres* (143, à propos de la naissance virginale de Jésus annoncée à Marie par l'ange Gabriel). Ainsi, dès les débuts de la littérature chrétienne et d'une manière constante, *curiosus* et *curiositas* sont associés à la notion de péché.

On connaît le radicalisme antiphilosophique de Tertullien. Même lorsque leur pensée s'accorde avec l'enseignement des Ecritures, les philosophes ne peuvent être suivis, car l'accord ne repose pas chez eux sur un acte de foi préalable et absolu, mais sur leur *curiositas omnimodae litteraturae inspiciendae* (Nat. 2, 2, 5) qui les a conduits entre autres aux Livres Saints. Et quand Thalès tombe dans son puits à force de contempler le ciel, il devient le symbole des philosophes, de ceux *qui*

stupidam exerceant curiositatem ⟨in res⟩ naturae quam prius in artificem eius et praesidem (Nat. 2, 4, 19)[29]. De cette curiosité procède une *scrupulositas* qui, par les questions qu'elle soulève, est l'ennemie de la vérité, laquelle est simplicité (*ueritatis simplicitas*, Nat. 2, 2, 5; cf. Apol. 47, 4). La même inquiète curiosité (Praescr. 30, 2) produit les hérétiques, dont l'activité n'est pas jugée autrement par Tertullien que celle des philosophes (Adu. Marc. 2, 21, 2 *curiositas* opposée à *simplicitas ueritatis;* liée à *scrupulositas*, Praescr. 8, 1), car les hérétiques se prévalent de l'ordre évangélique: «Cherchez et vous trouverez», pour s'interroger sur l'origine du mal ou même de Dieu, et se font ainsi les suppôts des philosophes. Ou encore, la curiosité les induits à forcer le sens des paraboles à l'aide d'interprétations allégoriques que Tertullien réprouve par dessus tout, parce que contraires, précisément, à la *ueritatis simplicitas*, comme il le démontre pour la parabole de la brebis perdue (Pudic. 9, 1 sqq.). On sait que la postérité n'a pas ratifié ce jugement et que les Pères latins ont adopté en cela la méthode des Pères grecs, héritiers de la philologie alexandrine. Pour saint Jérôme (Epist. 21, 8), la tour de Babel sera l'orgueil intellectuel qui incite l'homme à pénétrer dans les profondeurs célestes, *curiositate non licita*. Saint Augustin, qu'un penchant naturel entraînait dans cette voie, constate que l'interprétation littérale du Psaume 34, 13 conduit à une impasse et propose une exégèse allégorique, introduite en ces termes (In psalm. 34 serm. 2, 3): *si aliquantulum pia curiositate leuemus uelum et interiora huius scripturae oculo cordis intento rimemur, inuenimus* eqs. Cette *pia curiositas* (oxymoron!) suppose, il est vrai, un correctif d'importance, à savoir que le chrétien suive les chemins de l'Ecriture et non ceux de sa réflexion personnelle ou de la science profane. Si Lucain se trompe sur le Dieu des Juifs, c'est que *non pie quaerebat*, mais *siue per cogitationes suas siue per suorum libros* (Cons. euang. 1, 30, 46).

Il suffira de rappeler la condamnation sans appel de la curiosité qui se lit dans le De praescriptione haereticorum (8, 1): «Nous n'avons plus besoin de curiosité après Jésus-Christ, ni de recherche après l'Evangile. Lorsque nous croyons, nous ne désirons rien croire au delà. Notre premier article de foi, c'est que nous ne devons rien croire au delà.» Non que Tertullien soit opposé à toute recherche visant à une meilleure compréhension des Ecritures, mais il lui impose de se tenir dans les strictes limites de la *regula fidei* de l'orthodoxie (Praescr. 14, 1 sqq.), seule condition qui puisse justifier une activité théologique. Alors il est loisible au chrétien d'épancher toute sa passion de curiosité (*omnem libidinem curiositatis effundas*). Mais même dans ce contexte, le terme de *curiositas*, flanqué de *libido* et du verbe *effundere*, est foncièrement péjoratif, ce que confirme la suite, qui restreint singulièrement la liberté du fidèle et lui enjoint de renoncer à cette curiosité, plutôt que de compromettre sa foi, celle-ci ne devant pas être confondue avec la science

[29] Augustin se souvient aussi de Thalès, *Serm.* 241, 3, 3: *quantum quaerentes in superna erecti sunt* (sc. *philosophi*) *tantum cadentes demersi sunt. altius enim mergitur, quod de alto cadit* (avec adjonction du motif *tolluntur in altum* ...).

du théologien, qui n est pas un instrument de salut: «*Fides*», *inquit* (Luc. 18, 42), «*tua te saluum fecit*», *non exercitatio scripturarum ... exercitatio ... in curiositate consistit, habens gloriam solam de peritiae studio* (14, 3)[30].

Lactance, moins radicalement défiant envers la philosophie païenne, n'en tiendra pas moins un langage sensiblement pareil, en affirmant que Dieu, lorsqu'il a révélé à l'homme la vérité, ne lui a donné de connaître que ce qui concourait à son salut, *quae uero ad curiositatem et profanam cupiditatem pertinebant reticuit, ut arcana essent. quid ergo quaeris quae nec potes scire nec si scias beatior fies? perfecta est in homine sapientia, si et deum esse unum et ab ipso facta esse universa cognoscat* (Inst. 2, 8, 70 sq.). L'Ambrosiaster affirme de même que toute science est en Dieu *ut qui hunc agnoscit nihil ultra requirat* (In Col. 2 p. 451^{B} Migne). Telle est la pensée constante des Pères de l'Eglise.

La curiosité étant inséparable de l'hérésie, nous ne saurions nous étonner de la rencontrer fréquemment, à la suite de Tertullien, dans les mises en garde contre les doctrines hétérodoxes. Les Ariens sont accusés *indisciplinatae et temerariae curiositatis* par Ps. Hilaire de Poitiers (C. Arr. p. 15, 25 Sedlmayer), dans un passage où l'on relève cette formule digne de Tertullien: *credamus ergo quod legimus* (dans les Ecritures), *prorsus inquirere formidemus; scribtum est enim: «et in multis operibus eius ne sis curiosus»* (Sirach 3, 22). Zénon de Vérone leur reproche (Tract. 2, 4) de prétendre violer en *curiosi* les secrets de Dieu et il frappe ce mot: *curiositas reum efficit, non peritum.* Augustin, enfin, déclare à l'adresse des Manichéens (Agon. 4, 4): *omnis anima indocta curiosa est*, en d'autres termes: quiconque ne possède pas la pure vérité évangélique (*scientia*) est naturellement enclin à rechercher une pseudo-science en dehors d'elle. Opposition paradoxale à première vue entre science et curiosité, exprimée avec plus de relief encore, mais sans rapport direct avec l'hérésie, dans le sermon qui commente le refus de Jésus aux disciples désireux de connaître la date du jugement dernier, *audiamus magistrum: simus docti, non curiosi!* (Serm. Morin p. 622, 11). Et il serait aisé de multiplier les exemples.

Mais revenons à Tertullien. Même le début du De testimonio animae (1, 1): *magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum* eqs., et surtout (1, 2): *nonnulli quidem, quibus de pristina litteratura et curiositatis labor et memoriae tenor perseuerauit* eqs., laisse percer un léger mépris pour une recherche chrétienne fondée sur les méthodes de la science profane (*de pristina litteratura*). C'est pourquoi Tertullien renonce expressément à recueillir les témoignages païens favorables au christianisme et préfère interroger l'âme dans son ignorante simplicité[31]. Toutefois, à la fin du De anima, où il n'a pas craint, cette fois, de confronter la doctrine chrétienne de l'âme avec celle des philosophes, il estime (58, 9) avoir satisfait à

[30] Sur cette question, comme sur tout le problème de l'attitude de Tertullien à l'égard de la philosophie, cf. *Tertullien et la philosophie* ... Mus. Helv. 7 (1950) 159 sqq.

[31] Noter une fois de plus l'antithèse *curiositas: simplicitas*, qu'il convient d'ajouter à celles étudiées par M. O. Hiltbrunner, *Latina Graeca* (Berne 1958) dans la partie consacrée à la *simplicitas* chrétienne.

une curiosité légitime et nécessaire (*iustae ... et necessariae*), sans rapport avec celle, sans mesure ni profit (*enormi ... et otiosae*), des amateurs de recherches qui ne procurent aucun enrichissement spirituel. De même, saint Irénée devient sous sa plume *omnium doctrinarum* (sc. *haereticorum*) *curiosissimus explorator*, dans un texte (Adu. Valent. 5, 1) où l'on assiste à un renversement des valeurs païennes. A l'instar de Sénèque, Tertullien légitime la curiosité intellectuelle par le profit spirituel qu'elle apporte, non plus sans doute au philosophe, mais au disciple de Jésus-Christ.

Les sciences occultes – astrologie, divination, magie surtout – complices de la philosophie et de l'hérésie, retiennent également l'attention de Tertullien, comme il est naturel à une époque où leur influence s'étend au point de provoquer les mesures répressives de l'autorité impériale. Elles sont une autre forme de curiosité défendue, qui détourne les hommes de Dieu vers les astres, anges déchus chassés du ciel (Idol. 9, 1 sqq.) ou vers des pratiques criminelles. Chez Apulée, la curiosité avait conduit Lucius dans les filets de la magie et l'on peut voir dans l'emploi réitéré que Tertullien fait du terme *curiositas* pour qualifier le goût de l'occultisme (Cult. fem. 1, 2, 1: philtres, incantations, astrologie[32]) une influence des Métamorphoses. Mais le neutre pluriel *τὰ περίεργα*, traduit en latin par *curiositates* (Vet. Lat., cod. e) ou *curiosa* (Vulg.), désigne ces mêmes pratiques dans les Actes des apôtres (19, 19), en sorte qu'une influence concomitante de ce passage n'est pas exclue, quand bien même Tertullien ne s'y réfère expressément nulle part. Que la terminologie d'Apulée soit en jeu, comme le pense M. Mette, est rendu vraisemblable par saint Augustin (Epist. 138, 19) qui atteste, deux siècles plus tard encore, l'intérêt des Africains pour l'œuvre de leur compatriote de Madaure (*Apuleius ... ut de illo potissimum loquamur, qui nobis Afris Afer est notior*). Il y est question du procès de magie intenté au jeune rhéteur à la suite de son mariage, et des arts magiques pratiqués *non utique nisi pro felicitate terrena uel damnabili curiositate*. Il n'en est que plus intéressant de trouver la curiosité étroitement associée au jugement de saint Augustin sur les sciences occultes dès le De ordine (2, 15, 42), où l'astrologie est un *magnum religiosis argumentum tormentumque curiosis*. Les exemples étant trop nombreux pour être tous cités, nous retiendrons la condamnation de la théurgie, connaissance de Dieu qui permet d'agir sur sa volonté par des moyens apparentés à la magie. L'évêque d'Hippone oppose les miracles de l'Ancien Testament, accomplis par une foi simple et une piété confiante, aux incantations et aux formules composées *nefariae curiositatis arte ..., quam uel magian uel detestabiliore nomine goetian uel honorabiliore theurgian uocant* (Ciu. 10, 9), et il montre Porphyre, qu'il appellera plus tard *falsus philosophus* (Retract. 1, 4, 7), partagé *inter uitium sacrilegae curiositatis*[33] *et philosophiae professionem* et faisant le jeu de ceux qu'attirent les pratiques interdites (*illicitarum*

[32] Cf. aussi *Anim.* 28, 4 *quam non temptauerit curiositatem* (sc. *Pythagoras*) *ut ad notam clipei illius* (sc. *Euphorbi*) *perueniret* et la note de M. Waszink ad loc. (édition de 1947).
[33] Cf. *Ciu.* 10, 27 *perniciosissima curiositas*.

artium curiosis, Ciu. 10, 28) ou y attirant lui-même autrui. Ce jugement coûte à saint Augustin, si redevable aux néo-platoniciens de l'avoir conduit à l'orthodoxie catholique, et il s'étonne qu'après avoir découvert tant de vérités conformes à l'Evangile, le disciple de Plotin puisse encore parler théurgie. C'est à elle aussi que fait allusion la lettre qui brosse à grands traits l'histoire récente de la secte, riche en disciples de valeur, dont les uns sont dépravés *magicarum artium curiositate*, tandis que les autres se convertissent au christianisme (Epist. 118, 4, 33).

Le rôle de la curiosité dans l'attitude de saint Augustin à l'égard des arts libéraux et de la philosophie a été étudié par H.-I. Marrou dans son livre toujours actuel: Saint Augustin et la fin de la culture antique[34], auquel le lecteur voudra bien se reporter pour l'ensemble du problème. M. Marrou montre que la position fondamentale de saint Augustin ne diffère pas de celle de Sénèque, pour qui, nous l'avons vu, les arts libéraux ne sont qu'une préparation à la philosophie, qui seule conduit à la vertu. Même refus, chez le docteur chrétien, de la connaissance désintéressée, et refus justifié à son époque par la sclérose d'une science qui n'est plus qu'une activité littéraire de pure érudition, penchée sur le passé et privée de toute puissance et de toute volonté créatrices. Mais, si *curiosus* ne paraît jamais sous la plume de Sénèque pour qualifier l'érudit qu'il méprise, cet adjectif et son dérivé *curiositas* se lisent couramment dans l'œuvre d'Augustin. Ils sont devenus chez lui les termes par excellence, presque les termes techniques, qui désignent le zèle déployé en vue d'acquérir un savoir inutile, ayant sa fin en lui-même: *inest animae ... quaedam ... experiendi per carnem uana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata* (Conf. 10, 35, 54; comp. 55 *curiositas ... temptandi causa ... experiendi noscendique libidine*). On lit un peu plus loin (55): *hinc* (c'est-à-dire à partir des spectacles) *ad perscrutanda naturae quae praeter nos est operta proceditur*[35], *quae scire nihil prodest, et nihil aliud quam scire homines cupiunt*, avec la distinction stoïcienne implicite entre science des choses divines et humaines et science de la nature, mais pour condamner celle-ci, ce que ne faisait nullement Cicéron dans le De officiis[36]. Or cette curiosité conduit finalement à la magie[37],

[34] Paris 1959³. Cf. l'index s. u. «curiosité».

[35] Cf. *Trin.* 4 pr. 1 *meliores sunt qui huic scientiae* (= des choses célestes et terrestres) *praeponunt nosse semet ipsos* eqs.

[36] Voir plus haut p. 211. Ailleurs (*Trin.* 14, 1, 3 p. 1037 Migne) il se fonde sur I *Cor.* 12, 8 *alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae* pour dissocier la conception philosophique, selon laquelle la sagesse consiste dans la science des choses humaines et divines, et attribuer la première à la science et la seconde à la sagesse. Mais il précise que, dans le domaine des choses humaines, seules méritent le nom de science, au sens de l'apôtre, les connaissances qui produisent la *fides saluberrima, quae ad ueram beatitudinem ducit*. Le reste, c'est-à-dire, en vertu de ce qui précède, la science de ce qui est extérieur à l'homme, appartient au champ de la *superuacanea et noxia curiositas*.

[37] Comparer le *Doktor Faustus* de Thomas Mann, qui peut servir de commentaire à ce passage: «Übrigens will ich hinzufügen, daß ich dieses Mißtrauen einer religiös-spiritualistischen Epoche gegen die aufkommende Leidenschaft, die Geheimnisse der Natur zu erforschen, immer vollkommen verstanden habe. Die Gottesfurcht mußte ein libertinistisches Sich-Einlassen mit dem Verbotenen darin sehen ... Die Natur selbst ist zu voll von vexatorisch ins Zauberische spielenden Hervorbringungen, ... daß nicht die züchtig sich beschränkende Frömmigkeit eine gewagte Überschreitung darin hätte sehen sollen, sich mit ihr abzugeben.» (Oeuvres complètes, Stockholm 1947, p. 24.)

pis encore, elle exerce ses ravages même parmi les chrétiens, qui réclament des signes et des miracles, non pour le salut d'autrui, mais *ad solam experientiam* (ibid.).

S'agissant de la nature, Augustin révèle le fond de sa pensée dans son Commentaire sur l'épître aux Romains (In Rom. 58 p. 2077 Migne): «Le plus souvent ... la vaine curiosité de ce qui ne peut être découvert, ou que l'on découvre aussi en vain, que ce soit dans le ciel ou dans l'abîme, sépare de Dieu, à moins que l'amour (*caritas*) ne l'emporte[38], l'amour qui convie les hommes aux certitudes spirituelles non par le truchement de la vanité de ce qui est extérieur, mais par la vérité qui est au dedans (*ueritate quae intus*).» Nous rejoignons ici expressément la notion de transcendance vers l'intérieur, latente dans les autres textes cités et si essentielle à la pensée du saint, qui la tient, comme on sait, de ses maîtres néo-platoniciens[39]. D'autre part, la curiosité, devenue sans objet dans le domaine de la vraie science, s'en trouve désormais libérée et peut servir à d'autres fins, sous l'égide de la charité (In psalm. 103 serm. 3, 10): *esto curiosus, esto providus; prospice, adtende unde quisque uiuat, unde se transigat, unde habeat: non reprehendetur ista curiositas tua ... curiosus esto et intellige super egenum et pauperem* (cf. Psalm. 40, 2).

C'est ici le lieu de nous demander d'où vient que la curiosité occupe une si grande place dans la doctrine de saint Augustin. M. Theiler a relevé qu'elle est souvent liée chez lui à la *superbia* et à la *uoluptas*, qui constituent avec elle une «triade de passions» (*Begierdentriade*)[40]. C'est le cas notamment dans le De uera religione (38, 70 sqq.), le De libero arbitrio et les Confessions (l. 10). Dans cette triade, le subtil historien du néo-platonisme discerne l'influence de Porphyre, visible surtout dans un passage du De libero arbitrio (2, 53) imprégné de pensée et d'expressions porphyriennes: *uoluntas auersa ab incommutabili et communi bono et conuersa ad proprium bonum aut ad exterius aut inferius peccat ... ita homo superbus et curiosus et lasciuus effectus*[41]. Il est vrai qu'ailleurs saint Augustin dégage (M. Theiler écrit «hineinlegt») la même triade de I Jean 2, 16 *omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et ambitio saeculi* (Vulg. *superbia uitae*), en donnant au deuxième terme la valeur de *curiositas*. Quelle est, dans ces conditions, la source primaire, Porphyre ou saint Jean ? M. Theiler tranche en faveur du premier, dont la pensée aurait reçu après coup le sceau de l'autorité

---

[38] Cf. *In euang. Ioh.* 27, 5 «scientia inflat (I *Cor.* 8, 4)». *iam ergo debemus odisse scientiam? absit. et quid est: scientia inflat? sola, sine caritate. ideo adiunxit: «caritas uero aedificat.» adde ergo scientiae caritatem, et utilis erit scientia; non per se, sed per caritatem. – Bon. coniug.* 8, 8 p. 198, 16 Zycha *item scientia et uanitas non duo mala sunt, quorum uanitas peius, sed scientia et caritas duo bona sunt, quorum caritas melius. namque «scientia destruetur» ait apostolus* (I *Cor.* 13, 8), *et tamen huic tempori necessaria est; «caritas» autem «numquam cadet».*

[39] Cf. P. Thévenaz, *La notion de transcendance vers l'intérieur.* Studia philosophica 4 (1944) 194 sqq., reproduit dans *L'homme et sa raison.* Coll. Etre et penser (Neuchâtel 1956) 29 sqq.

[40] W. Theiler, *Porphyrios und Augustin.* Schriften der Königsberger Ges., Geisteswiss. Kl., 10. Jahr, Heft 1 (Halle a. d. S. 1933) 37 sqq.

[41] Op. cit. 39.

biblique. Bien que les présomptions soient favorables à cette hypothèse, puisque saint Augustin a été néo-platonicien avant son baptême, la démonstration n'en est pas entièrement probante.

M. Theiler se fonde sur le passage cité du De libero arbitrio, parce que le verset biblique en est absent. Or, si le premier livre de cet ouvrage était achevé à son départ de Rome, Augustin déclare n'avoir terminé tant bien que mal les deux derniers qu'à Hippone, étant déjà revêtu du sacerdoce (Retract. 8, 1), donc au plus tôt en 391. Le texte invoqué peut donc avoir été rédigé postérieurement au De uera religione, qui est de 389/90, ce qui le rend impropre à la démonstration. Ce témoin récusé, on ne saurait plus s'appuyer, avec le même savant, sur le De moribus ecclesiae (1, 20, 37 sqq.) et le De musica (6, 13, 39 sqq.), antérieurs pourtant au De uera religione, pour démontrer la priorité porphyrienne de la triade augustinienne, puisque, après coup il est vrai (Mor. eccl. 39; Mus. 44), référence y est donnée à saint Jean. En revanche, le fait que les éléments de la triade se rencontrent séparément, mais jamais réunis, dans ce qui nous reste de Porphyre, ne constitue pas un argument à faire valoir contre la thèse de M. Theiler. Un texte de Sénèque, en effet, parle indirectement en sa faveur (Epist. 59, 15): *omnes ... illi tendunt ad gaudium, sed unde stabile magnumque consequantur ignorant: ille ex conuiuiis et luxuria, ille ex ambitione et circumfusa clientium turba, ille ex amica, alius ex studiorum liberalium uana ostentatione et nihil sanantibus litteris: omnes istos oblectamenta fallacia et breuia decipiunt* eqs. Assurément, rien n'annonce le climat néo-platonicien dans ce passage, où les passions ont pour commun dénominateur le plaisir (*gaudium*) qui engendre la douleur ennemie de la paix de l'âme; mais on est frappé d'y rencontrer, en termes quasi augustiniens, un embryon au profil encore indécis de la triade *uoluptas : superbia : curiositas.*

L'examen du seul texte certainement antérieur au De uera religione et à la rédaction définitive du De libero arbitrio dans lequel Augustin évoque la triade permettra-t-il de faire un pas en avant ? Le De genesi contra Manichaeos, premier ouvrage écrit après son retour en Afrique (Retract. 9, 1), renferme une interprétation allégorique de Genèse 1, 26, où Dieu soumet à l'homme tout le règne animal, à savoir:

1. les poissons,
2. les oiseaux,
3. les quadrupèdes,
4. les serpents.

Dans l'utilisation qu'il en fait (1, 23, 40), l'auteur commence par éliminer tacitement les poissons et il attribue:

1. aux oiseaux, la *superbia*,
2. aux quadrupèdes, la *concupiscentia*,
3. aux serpents, la *curiositas*.

Ainsi se trouve constituée, au prix d'une omission, la triade des passions. Dans le contexte, où les citations bibliques ne font pas défaut, on ne relève aucune allusion

à I Jean 2, 16, ce qui paraît confirmer la thèse de M. Theiler. Un détail, toutefois, retiendra notre attention. Les trois passions ne se suivent pas dans l'ordre que nous venons d'indiquer, mais les deux dernières sont interverties, de manière à obtenir la séquence:

1. *superbia*,
2. *curiositas*,
3. *concupiscentia*,

celle-là même qui est donnée par l'épître, dont on incline à penser que saint Augustin s'est souvenu en modifiant et le nombre et l'ordre des passions énumérées par la Genèse, alors qu'il aurait pu ne rien retoucher à ce dernier ou retoucher autrement s'il avait été guidé par des considérations philosophiques, comme il le fera plus tard dans le De uera religione[42].

Que l'on reçoive ou non cette explication – elle n'est qu'une hypothèse que nous ne prétendons pas élever au rang de preuve –, l'essentiel est de souligner l'importance, voire l'obsession, de la «triade des passions» dans la pensée de saint Augustin, non seulement dans les ouvrages majeurs, mais même dans les sermons prêchés au menu peuple d'Hippone (par ex. Serm. 112, 7, 8; 284, 5; Serm. Morin p. 67, 10 sqq.). Par là, il a jeté une fois de plus un pont entre le néo-platonisme et la Bible, en une synthèse assez compacte pour qu'il devienne difficile, sinon impossible, de déterminer à coup sûr son véritable point de départ. Sans compter que, à la *curiositas* «désir de connaissance» (*περιεργία*), il a ajouté sous l'influence de Porphyre la *curiositas* «imagination» (*φαντασία*)[43], réunies dans le De moribus ecclesiae (1, 21, 38): *est ... aliud quod de corporibus per imaginationes quasdam concipit anima, et eam uocat rerum scientiam. quamobrem recte etiam curiosi esse prohibemur* eqs., et le De musica (6, 13, 39): *phantasiae atque phantasmata ... amor uanissimae cognitionis ... ex his curiositas* eqs.

Au reste, indépendamment de toute intention philosophique, la curiosité sous toutes ses formes ne devait-elle pas être un problème toujours actuel pour celui qui avoue (Conf. 10, 35, 57) se laisser distraire en ses plus hautes méditations par le spectacle du lézard attrapant une mouche ou de l'araignée qui ensalive un insecte ...

S'il n'est pas imprudent de dégager quelques vues générales de notes qui n'embrassent que des aspects choisis d'un vaste problème, nous dirons que, de Plaute à saint Augustin, la notion de curiosité, foncièrement négative dès l'origine, s'est peu à peu chargée de valeurs nouvelles, philosophiques et théologiques, dont elle a reçu une substance, une épaisseur, qu'elle ne possédait pas dans ses modestes débuts. Cicéron, partagé entre ses sources, hésite entre la conception aristotélicienne d'une science désintéressée, mais aux objectifs élevés et partant étrangère à la *πολυμαθία* hellénistique, et celle, stoïcienne, à laquelle va sa sympathie d'homme

[42] Cf. la démonstration de M. Theiler, op. cit. 39.
[43] W. Theiler, op. cit. 37 sq.

d'Etat romain, d'une connaissance liée au critère d'utilité, laissant aux *curiosi* tantôt les recherches sans portée, tantôt celles qui ne conduisent pas à l'action. Pénétré de l'absolu philosophique, Sénèque rejette toute connaissance désintéressée et voit dans les arts libéraux une simple propédeutique, dont la valeur est fonction de sa fin, située en dehors d'elle. Mais, seul parmi les Latins, il affecte *curiosus* d'un indice positif, en le détachant de la *πολυπραγμοσύνη* et de la *περιεργία* grecques, auxquelles il est apparenté dès ses origines, pour l'intégrer au processus intellectuel qui mène à la réflexion philosophique orientée vers la morale pratique. Sénèque, comme déjà le Cicéron du De officiis, s'inscrit sur une ligne qui aboutit à la notion chrétienne de curiosité, sauf que celle-ci est subordonnée à des vues théologiques qui la mettent en contradiction avec la philosophie. L'utilité n'appartient plus à l'ordre de la science ou de la philosophie, mais à celui de la foi, dont le contenu est révélé par les Ecritures. La curiosité, qui incite l'homme à dépasser les limites imposées à sa connaissance, n'est plus seulement vaine, elle devient illicite et même sacrilège, lorsqu'elle entre en conflit avec la *regula fidei*.

Cette évolution est amorcée dès les Métamorphoses d'Apulée, dont les aspirations à une spiritualité libératrice (livre XI), qui, quelles qu'en soient par ailleurs les origines, annoncent le néo-platonisme, engage la notion de curiosité dans une perspective religieuse. Ainsi, Apulée opère en un certain sens la jonction entre la philosophie traditionnelle et le christianisme.

Sur les traces de son compatriote africain, mais non sans s'inspirer premièrement de saint Paul, Tertullien fait éclater avec vigueur l'opposition curiosité – foi, avec une pointe incisive contre l'occultisme sous toutes ses formes, l'hérésie et même la théologie spéculative. Chez saint Augustin enfin – car entre Tertullien et lui, aucun Père latin n'a abordé le problème de la curiosité intellectuelle d'une manière systématique – on retrouve les points acquis par ses prédécesseurs, mais les rapports entre la science et la philosophie, d'une part, et la foi chrétienne, de l'autre, sont soumis à un nouvel examen, qui aboutit au refus de toute curiosité, c'est-à-dire de toute aspiration à une science désintéressée, non ordonnée à la fin dernière de l'homme, qui est le salut. Par là se trouvent condamnées les recherches dont l'objet est le monde extérieur à l'homme, et singulièrement les sciences de la nature, qui s'ouvrent sur la magie et autres aberrations, au sein même du christianisme. En outre, fort de l'autorité conjuguée de la Bible et du néo-platonisme (Porphyre), saint Augustin unit la curiosité à la volupté charnelle et à l'orgueil humain en une «triade de passions», qui affleure toujours à nouveau dans son œuvre. Que la source primaire de cette triade soit biblique ou philosophique, l'originalité du grand docteur aura été d'en opérer la synthèse et d'en faire un élément constitutif de sa pensée théologique, au point de s'en inspirer, comme l'a montré M. Theiler, dans la composition de parties importantes des Confessions.

Beiträge aus der Thesaurusarbeit XII*

innocens (zur pelagianischen Definition)

Von Hans Wieland

G. de Plinval[1] belegt die Vorliebe des Pelagius für Definitionen, die ihn mit seinen Zeitgenossen verbinde, unter anderm auch mit der Definition des *innocens* im Brief an Celantia, cap. 7[2]; ich gebe gleich auch den für das Folgende notwendigen Text: *maximam ... partem aequitatis implevit qui nulli nocuit. ... (Christiana anima) neque manu tantum aut lingua, sed corde quoque custodiat innocentiam nec modo opere, sed voto etiam nocere formidet. ... multi nostrorum illum absolute et integre definiunt innocentem, qui ne in eo quidem nulli noceat, quod prodesse desistat.* Die negative Bestimmung von *innocens*[3] erfährt hier die Ergänzung, die durch die starke Annäherung an positive Bezeichnungen wie *iustus, aequus* u. ä. bedingt ist. Die *innocentia* wird zum Hauptbestandteil der *aequitas* (= *iustitia*). Nicht zu schaden, genügt für sich allein nicht mehr. Man kann auch schaden, indem man aufhört zu nützen[4]. Die christliche Gegenüberstellung von *opus* und *votum* findet ihre Parallele in dem Reichenauer Fragment einer ebenfalls pelagianischen Epistel[5]. Dort steht Z. 206ff.: *integra innocentia non est in illo, qui licet factum malitiae non habeat, habet tamen votum. non est innocens, quia vel sibi nocet; immo certus nocens est, quia nec sibi parcit; et qui sibi non parcit, cui si possit alteri pepercisset?*[6] Der Ausdruck *voto nocere* (= die Absicht haben zu schaden) im Brief an Celantia ist leicht unlogisch, er versteht sich lediglich im Gegensatz zu *opere*[7]. Das Reichenauer Fragment gibt eine Begründung für die Schädlichkeit des *votum malitiae*: *opus* (*factum*) wird auf die *innocentia* gegenüber anderen, *votum* auf die Haltung des *innocens* gegenüber sich selbst bezogen. Dadurch wird der logische Mangel, der

---

* Vgl. zuletzt Mus. Helv. 16 (1959) 159ff.

[1] *Essai sur le style et la langue de Pélage* 17.

[2] Hier. *Epist.* 148 = Paul. Nol. *Epist. app.* 2.

[3] z. B. Cic. *Tusc.* 5, 41 *innocens is dicitur non qui leviter nocet, sed qui nihil nocet.*

[4] Wie weit das über die bloße *innocentia* hinausgeht, zeigt beispielsweise Cic. *Off.* 3, 64 *vir bonus est is, qui prodest quibus potest, nocet nemini.* Vgl. auch Ambrosiast. *In Rom.* 5, 6/7 p. 90D *iustum exercitio significans, bonum vero natura, qui simplicitate innocens dicatur.* Aug. *De mend.* 19, 40 p. 461, 6 *innocentia est, qua nulli nocemus; benivolentia, qua etiam prosumus, cui possumus.* Op. imperf. *In Matth.* 28 p. 779C zum Unterschied zwischen *iustus* und *innocens.* Theod. Mops. *In psalm.* 25, 1 p. 128, 8 *hoc vocat innocentiam suam, nihil quod alicui incommodet atque obsit operari.*

[5] RevBén. 46 (1934) 5ff., jetzt auch Migne Suppl. 1, 1699ff.; vom Editor Morin als Fastidius' Schrift *De vita christiana* angesehen, doch s. de Plinval, *Pélage* 30.

[6] Diese Stelle wäre im Thes. l. L. VII 1, 1700, 83 nachzutragen.

[7] Man könnte *nocere* allerdings im Gegensatz zu *innocens* (= *iustus*) als *nocentem* (= *reum*) *esse* auffassen; das würde aber die folgende Gegenüberstellung von *prodesse* schwächen.

im Brief an Celantia vorliegt, aufgehoben. Zugleich wird der Begriffsbereich der *innocentia* weiter an den der *iustitia* angenähert.

Daß diese Gedankengänge nicht ausschließlich pelagianisches Gut sind, beweist ein Blick in Augustins Psalmenkommentar. Augustinus argumentiert ganz ähnlich wie das Reichenauer Fragment (In psalm. 93, 1): *qui ... timore innocens fit, non est innocens, quamvis non noceat, cui vult nocere. non enim nocet alteri per factum malum, sed sibi plurimum per cupiditatem malam.* Die Erklärung zu Psalm 93 ist, wie man annimmt, im Jahr 414 verfaßt[8]. Aber es gibt noch eine frühere Stelle bei Augustinus, an der wir die Gedanken des Briefes an Celantia und des Reichenauer Fragments beisammen finden. Sie steht im Traktat über Psalm 100, der ins Jahr 395 datiert wird (In psalm. 100, 4)[9]: *innocens esto et perfecisti iustitiam. duobus enim modis nocet homo ...: aut faciendo miserum aut deserendo miserum* (vgl. an Celantia). ... *quis est innocens? qui cum alii non nocet, nec sibi nocet. qui enim sibi nocet, non est innocens. ... si se ipsum corrumpit, ... quid exspectas, ut in alios faciat misericordiam et parcat miseris?* (vgl. Reichenauer Fragment)[10]. Augustinus setzt auf Grund der beiden Gesichtspunkte, die den Begriff der *innocentia* in positiver Richtung ergänzen – 1. auch sich selbst nicht schaden, 2. auch nützen – *innocentia* und *iustitia* gleich.

Der Brief an Celantia verwendet den ersten dieser Gesichtspunkte nicht, stellt also das der gedanklichen Entwicklung nach frühere Stadium dar. Doch darf man daraus kaum Schlüsse für die Priorität ziehen. Denn es handelt sich bei beiden Punkten um alte Gedanken, die auch die griechische Philosophie kennt. Der erste, die Schädlichkeit der bösen Absicht für den Bösen selbst, ist eine Weiterentwicklung des sokratischen Gedankens, daß, wer Unrecht tut, sich selbst schade. Er erscheint mit dem zweiten Punkt vereint bei Sen. Dial. 8, 3, 5: *qui se deteriorem facit, non sibi tantummodo nocet, sed etiam omnibus eis, quibus melior factus prodesse potuisset.* Die Stoa kennt ihn auch in der Beschreibung des Weisen, z. B. Chrysipp bei Diog. Laert. VII 123 (= SVF III 588) *ἀβλαβεῖς τε εἶναι (τοὺς σοφούς)· οὔ⟨τε⟩ γὰρ ἄλλους βλάπτειν οὔτε αὐτούς.* Angesichts der zahllosen Möglichkeiten kann man die Wege, auf denen diese Gedanken zu Pelagius und Augustinus gelangten, nicht mehr aufspüren. Jedenfalls waren sie dem Christentum schon früh vertraut[11].

[8] Die Datierungen sind entnommen aus Corp. Christ. 38 S. XVff. (nach Zarb, *Chronologia Enarrationum S. Aug. in Psalm.*, Malta 1948).

[9] Zu Vers 100, 2, den auch der Brief an Celantia im Kontext anführt (in der Form des Gallicanum: *in innocentia mea perambulabam*; Aug. hat *deambulabam*).

[10] Ähnlich *In psalm.* 139, 4 *innocens est, qui non nocet, non autem qui sibi nocet. tibi autem quomodo potest non nocere, qui sibi nocet?* Auffällig ist die Übereinstimmung in der Frageform der Schlußfolgerung. Vgl. außerdem noch Aug. *Serm.* 278, 8 *quomodo est innocens, qui non parcit sibi?* und *Epist.* 155, 3 p. 433, 5 *cui iam parcat, ..., qui sibi ipse non parcit?* (Letzteres bezieht sich auf den Freitod des Weisen).

[11] Es verdient jedoch angemerkt zu werden, daß es sich um Probleme der «natürlichen» Ethik handelt, die besonders im Abendland erst dann in der patristischen Literatur eine gewisse Bedeutung erlangten, als es notwendig wurde, die christliche Auffassung auch als natürlich begründet zu erweisen. Aber auch bei Augustinus ist noch spürbar, daß sie an zweiter Stelle rangieren. Zum Beispiel gibt er *Quaest. hept.* 5, 55 p. 415, 3 zu *Deut.* 32, 5 *peccaverunt non ei* die Erklärung *qui peccat, non deo peccat, id est non deo nocet, sed sibi* in einer den Gedanken beinahe störenden Parenthese und fügt am Schluß des Abschnitts

Daß die Ehebrecher sich selbst schaden, sagt Klemens von Alexandrien[12]; derselbe sieht anderwärts die Gerechtigkeit nicht allein in der Enthaltung vom Bösen begründet, sondern fordert darüber hinaus die gute Tat und die Einsicht[13]. Das Auftreten dieser Gedanken bei Klemens macht es weiter wahrscheinlich, daß sie über die Stoa ins Christentum gedrungen sind[14]. Zum zweiten Punkt ist außerdem noch die sogenannte goldene Regel[15] in Betracht zu ziehen, die in der negativen Form bei Tob. 4, 15 (*ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς*), in der positiven bei Matth. 7, 12 (*πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς*) erscheint. Der vierte Abschnitt des pelagianischen Traktats «*Humanae referunt litterae*» (Tract. Pelag. 2, 4 p. 18, 23ff.) handelt über die Notwendigkeit, die negative und die positive Vorschrift zu verbinden. Die Ergänzung einer negativen Vorschrift durch die positive ist eine naheliegende und oft geübte Form[16], beispielsweise in dem von Tract. Pelag 2, 3 p. 18, 20 zitierten Psalmvers 33, 15 *ἔκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποίησον ἀγαθόν*[17]. Auf die *innocentia* bezogen, findet sich diese Form auch noch bei Theod. Mops. In psalm. 40, 13a p. 259, 10 *hoc est ... quod innocentiam* (gr. *ἀκακίαν*) *vocat, nullum in nullo laedere et puras omnibus amicitias exhibere.*

In diesem Zusammenhang stieß ich noch auf einen anderen Fall, wo stoisches Gedankengut im Pelagianismus auftaucht. Gleichzeitig bietet er ein schönes Beispiel für die jeweils charakteristische Art und Weise, in der sich Pelagius und Augustinus von der stoischen Doktrin unterscheiden. Das Wiener Fragment[18] enthält ein Zitat, das bis jetzt noch der Identifizierung harrt (Dold Z. 151ff.): *eleganter quidam 'beatus' inquit, 'qui eo perduxerit animum suum, ut non solum nolit peccare, sed etiam non possit'.* Es handelt sich um die Rolle der Gewöhnung im

die gleiche Deutung noch einmal ganz unorganisch als eine weitere, ihn hier nicht beschäftigende Erklärungsmöglichkeit an.

[12] *Paedag.* 2, 10, 90, 4; vielleicht beeinflußt durch *I Cor.* 6, 18 *εἰς τὸ ἴδιον σῶμα ἁμαρτάνει*, aber nicht mit derselben Betonung der Schädigung des Leibes. Vgl. auch *timore innocens* bei Aug. mit *φόβῳ ... ἀγαθός Strom.* 4, 22, 143, 5.

[13] *Strom.* 6, 12, 103, 2 *οὐ γὰρ ὁ ἀπεχόμενος μόνον τῆς κακῆς πράξεως δίκαιος, ἐὰν μὴ προσεξεργάσηται καὶ τὸ εὖ ποιεῖν καὶ τὸ γινώσκειν* usw.

[14] Vgl. außerdem Ambr. *In psalm.* 35, 6 (zu V. 2 *dixit iniustus ut delinquat sibi*) *iniustus igitur et aliis inutilis et sibi noxius.* Der Text des Psalterium Mediolanense leistet der Interpretation des Ambrosius Vorschub. Die meisten Psalterien haben *in semetipso* nach dem Griech. (*ἐν ἑαυτῷ*, wie es scheint, ohne Variante *ἑαυτῷ*). Man könnte mit Cassiodor z. St. an '*apud se*' denken, das leicht auch durch '*sibi*' ausgedrückt werden konnte (Aug. und Theod. Mops. erklären als '*occulte*', wohl nach *Gen.* 18, 12). Es ist wohl nicht ganz abwegig, für die Interpretation des Ambrosius eine stoische Parallele anzuführen: Marc. Aurel. 9, 4 *ὁ ἁμαρτάνων ἑαυτῷ ἁμαρτάνει.* Derselbe kennt auch den umgekehrten Gedanken (7, 74): *μὴ οὖν κάμνε ὠφελούμενος ἐν ᾧ ὠφελεῖς.* Zu der Forderung in der Definition der *innocentia*, man dürfe nicht unterlassen zu nützen, vgl. noch 9, 5 *ἀδικεῖ πολλάκις ὁ μὴ ποιῶν τι, οὐ μόνον ὁ ποιῶν τι.*

[15] Nachweise über das Vorkommen in RGG[3] III 1688 und bei Klostermann im *Komm. zu Matth.* 7, 12 (*Hdb. z. NT* 4, 1927[2], 68).

[16] Die negative als Ergänzung der positiven z. B. Cic. *Off.* 3, 64 (oben Anm. 4).

[17] Vgl. die Erklärungen z. St. bei Theod. Mops. und Aug.; ferner Theod. Mops. *In psalm.* 14, 2 p. 88, 5 *qui et ab omni malo se abstinet et bona facere non omittit.* Außerdem s. oben Anm. 13.

[18] Morin, RevBén. 34 (1922) 266ff. und Dold, RevBén. 51 (1939) 128ff.; jetzt auch Migne Suppl. 1, 1561ff.

pelagianischen Denken. Da die Sünde auf der Gewohnheit beruht, muß man *consuetudinem consuetudine exstinguere*[19]. Daß dabei ein Zustand erreicht wird, in dem man nicht mehr sündigen kann, ist nicht eigentlich pelagianisch. Es würde der These *possumus peccare et non peccare*[20] widersprechen. Die *possibilitas non peccandi* hat die *possibilitas peccandi* zur Voraussetzung[21]. Das obige Zitat dürfte also dem Themenkreis entstammen, in dem es eine – zu erwerbende – *ἀναμαρτησία* gibt: Chrysipp bei Diog. Laert. VII 122 (= SVF III 556) *ἀναμαρτήτους (εἶναι τοὺς σοφοὺς) τῷ ἀπεριπτώτους εἶναι ἁμαρτήματι.* Vielleicht darf man sogar die im pelagianischen Zusammenhang nicht bedeutsame Einleitung durch '*beatus*' als Relikt der stoischen Herkunft betrachten; Philo verbindet die Glückseligkeit und die Sündlosigkeit (In gen. 4, 92 = SVF III 583): *vita sapientis ... plena est felicitate, nulla relicta parte vacua, in quam irreperet peccatum*[22]. Und wieder bei Seneca findet sich die Stelle, die dem Wortlaut im pelagianischen Text am nächsten kommt, ja, hier sogar als Vorbild angesprochen werden darf (Epist. 94, 50): *sapientia, quae iam eo perduxerit animum, ut moveri nequeat nisi in rectum*[23]. Schließlich darf man auch bei Augustinus einen Anklang an diese Formulierung annehmen, wenn er am Ende der Civitas Dei die Glückseligkeit im ewigen Leben beschreibt (22, 30 p. 632, 29 D.): *ut ad eam perducatur libertatem, in qua peccare non possit*[24]. Augustinus wählt das Passiv: der Mensch wird von der Gnade geführt. Und er verlegt die *vita beata* ins Jenseits[25], wodurch er das stoische Ideal der *ἀναμαρτησία* reiner erhalten kann als Pelagius.

Zu entscheiden, ob es tatsächlich Pelagius selbst oder nicht doch eher einer seiner Schüler war, der im Wiener Fragment die Diskrepanz zwischen dem Inhalt des Zitats und der Lehre von der *possibilitas non peccandi* für tragbar hielt oder sogar überhaupt nicht empfand, möchte ich Berufeneren überlassen.

monachium (Cod. Iust. 1, 2, 13)

Von Adolf Lumpe

Das lateinisch-deutsche Handwörterbuch von Georges enthält ein Stichwort *monachīum*, *-ĭī*, welches von griech. *μοναχεῖον* abgeleitet und mit «Kloster» über-

[19] Pelag. *Ad Demetr.* 17 p. 31D.

[20] Bei Aug. *Nat. et grat.* 49, 57.

[21] Allerdings gibt es im Pauluskommentar (*Rom.* 7, 20) die *consuetudo peccandi* als *necessitas*. Aber nirgends ist die *consuetudo non peccandi* ebenfalls als *necessitas* betrachtet.

[22] Origenes scheint diese Verbindung zu kennen: Rufin. *Hom. Orig. in num.* 27, 12 p. 273, 19 *beata ... est anima quae nullis iam vitiis carnis urgetur.* Hier. *Hom. Orig. in Ezech.* 1, 12 p. 336, 5 *initium felicitatis est carere a peccato.*

[23] Vgl. *Clem.* 1, 6, 4 *si quis tam bene purgavit animum, ut nihil obturbare eum amplius possit aut fallere. Epist.* 25, 6 *dum te efficis eum, cum quo peccare non audeas.*

[24] Vgl. *C. Pelag.* 4, 7, 17 *donec perducatur ad gloriam, ubi ei perfectius nulla insit macula et ruga.*

[25] Vgl. *C. Pelag.* 4, 11, 33 *perfectam ... iustitiam, quae non possit habere peccatum, in alia vita futuram eis, qui iuste hic vixerint, praemium. Retract.* 1, 2 (mit Bezug auf *Beat. vit.* 35) *displicet ... quod tempore vitae huius in solo animo sapientis dixi habitare beatam vitam.*

setzt wird; dasselbe finden wir bei Forcellini, Stephanus und in vielen anderen lat. Lexika. Aber an der angeführten Belegstelle Cod. Iust. 1, 2, 13 (= Novell. Marc. 5, 2) lesen wir: *sive vidua sive diaconissa ... testamento vel codicillo suo ... ecclesiae vel martyrio vel clerico vel monacho vel pauperibus aliquid ... crediderit relinquendum.* Die kritischen Apparate vermerken an beiden Fundstellen zu *monacho* keinerlei Varianten; was *clerico* betrifft, enthält Cod. Iust. eine Nebenüberlieferung *clero* (Hss. R und M). In der Übersetzung von B. Schilling (Leipzig 1832) heißt es an der fraglichen Stelle: «... der Kirche oder der Kapelle eines Heiligen oder der Geistlichkeit oder einem Kloster oder den Armen ...»; die Wiedergabe «der Geistlichkeit» setzt voraus, daß in der vom Übersetzer benützten Ausgabe *clero* stand; ebenso kann die Übersetzung «einem Kloster» nur auf ein *monachio* der Vorlage zurückgehen.

Wie ist dieses *monachio* in die älteren Ausgaben hineingekommen? Entweder haben wir es mit einer einfachen Korruptel oder mit einer Konjektur zu tun. Im ersteren Falle lag es nahe, daß man es in Analogie zu dem Kollektivum *clerus* als «Kloster» (d. h. Gesamtheit der Mönche eines Klosters) auffaßte; daß man die Korruptel nicht durchschaute, war eben durch die Verbindung mit der (wahrscheinlich falschen) Variante *clero* bedingt, denn neben *clerico* wäre *monachio* leicht als Entstellung von *monacho* zu erkennen gewesen. Betrachtet man *monachio* jedoch als eine Konjektur, so hätte man sich die Sache wohl so zu denken, daß der Urheber dieses Emendationsversuches in seiner Vorlage die Verbindung *clero vel monacho* gefunden und zu *clero* ein entsprechendes Kollektivum gesucht hätte. Dies würde voraussetzen, daß ihm ein Wort *monachium* = «Kloster» bereits anderswoher bekannt war. Mit der anderweitigen Bezeugung des Wortes ist es jedoch sowohl für die ältere Latinität als auch für das Mittellatein schlecht bestellt. Du Cange führt unter diesem Stichwort neben unserer Stelle aus dem Cod. Iust. lediglich einen auf Konjektur beruhenden Beleg Concil. Rotomag. ann. 1231 apud Marten. t. 4 Anecdot. col. 182 an: *cum contingat interdum quasdam excommunicationes generales ab abbatibus in suo monacho* (leg. *monachio*) *promulgari.* Im Material des Mittellat. Wörterb. in München befindet sich nach freundlicher Auskunft des Instituts kein Beleg für *monachium.* Ich halte es daher für wahrscheinlicher, daß wir es an unserer Stelle mit einer einfachen Korruptel zu tun haben.

Wie aber steht es mit dem griechischen *μοναχεῖον*, auf das das angebliche lateinische Wort *monachium* zurückgehen soll? Der Thesaurus Graecae linguae von Stephanus enthält in eckiger Klammer ein Stichwort *μοναχεῖον* i.q. *μοναστήριον*, für das jedoch als einziger Beleg unsere Stelle aus dem Cod. Iust. angegeben wird; die neueren Wörterbücher führen es überhaupt nicht auf. Das angebliche griechische Wort *μοναχεῖον* ist also lediglich aus dem vermeintlichen lateinischen *monachium* erschlossen worden.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß ein Wort *monachīum, -iī* im antiken Latein nicht belegt ist.

Textkritisches

1. Cic. Inv. 1, 30

Von Adolf Primmer

nihil prodest narratio tum, cum ab adversario re exposita nostra nihil interest iterum aut alio modo narrare; aut ab iis, qui audiunt, ita tenetur negotium, ut nostra nihil intersit eos alio pacto docere.

Die im Druck hervorgehobene Wendung ist so von Ströbel beibehalten, bei anderen Herausgebern hat sie jedoch Anstoß erregt: Weidner las *ite[ru]m*, Friedrich wollte *eodem* vor *aut* ergänzen. Beide Vorschläge suchen den vor *aut alio modo* mit Recht vermißten Begriff «ebenso, auf dieselbe Weise» einzufügen, welchen *iterum* schwerlich mittragen kann. Denn was sich zum zweiten Mal ereignet, wird wohl in der Mehrzahl der Fälle, muß aber nicht auf gleiche Weise geschehen. Dieser Überlegung entspricht der Befund im Material des Thesaurus genau: nicht allzu oft, doch schon von Plautus an (z. B. Rud. 579) betont zum mindesten eine adverbiale Bestimmung, daß sich dem «ersten Mal» gegenüber etwas geändert hat, so auch bei Cicero, z. B. Verr. II 3, 177 *iterum gessit hereditariam quaesturam*[26], Brut. 86 *paucis interpositis diebus iterum Laelium multo diligentius meliusque dixisse.* Später hat sich übrigens, gerade von diesem Gebrauch ausgehend, für *iterum* annähernd die Bedeutung «ebenso» herausgebildet[27]; begreiflich, da die Gleichheit um so mehr in Worten betont werden mußte, je weniger die Identität der Sachen vorhanden war.

Bliebe an unsrer Stelle also die Wahl zwischen den vorgeschlagenen Änderungen; aber ist *aut alio modo* richtig überliefert? Ich glaube, daß die Antithese 'gleich – anders' aus mehreren Gründen fehl am Platz ist und möchte daher *aut* tilgen[28]. Zunächst dürfte von vornherein klar sein, daß eine zweite unveränderte Wiedergabe desselben Tatbestandes überflüssig ist; warum lehnt sie dann Cicero nur bedingungsweise ab (*tum, cum*)? Angenommen, er tut das doch, dann hält er sie für eine von zwei gleich erwägenswerten Möglichkeiten, die er wohl eher durch *vel* oder *-ve* geschieden hätte (damit wäre zugleich die Nachbarschaft des folgenden *aut* vermieden, die den Satz nicht gerade übersichtlicher und ausgewogener macht). Oder *nihil interest* müßte zuerst «es macht keinen Unterschied» heißen, dann «es

---

[26] Wir haben entweder *hereditariam* prädikativ zu verstehen – was sich wegen der häufigen Verbindung von Amtstitel und Zahladverb, die man nicht antasten sollte, eher empfiehlt – oder wir müßten *iterum* durch «beim zweiten Mal» (so bei Liv. 10, 28, 2) wiedergeben (beim ersten Mal war es ja keine *quaestura hereditaria*; vgl. *Verr.* II 1, 90). Zum ironischen Unterton von «eine Erbschaft machen» vgl. Thes. l. L. VI 2640, 52ff.

[27] Vgl. etwa Gloss.^{L} Abba IT 4 *item: iterum.* Siehe auch Norberg, Eranos 41 (1943) 36f.

[28] Sprachlich ist die dadurch entstehende Verbindung *iterum alio modo* zu vergleichen mit Stellen wie Prop. 2, 16, 10 *alias iterum naviget Illyrias*, Bened. *Reg.* 11 *post quibus lectionibus sequantur ... psalmi ...; post quibus iterum legantur aliae quattuor lectiones.*

ist für uns ohne Belang», was nicht sehr wahrscheinlich ist (zudem steht beide Male *nostra* dabei).

Als voll berechtigt erweisen sich unsere Zweifel am überlieferten Text schließlich durch sachliche Parallelen. In § 28 lesen wir, wie die narratio kurz gehalten werden kann: *si non modo id, quod obest, verum etiam id, quod nec obest nec adiuvat, praeteribitur; et si semel unum quicque dicetur.* Vermeidung des Belanglosen und der Wiederholung sind also zwei verschiedene Dinge. An unserer Stelle, die ja gerade *quod nec obest nec adiuvat* näher ausführt, darf darum *iterum* nicht mit der iteratio in Zusammenhang gebracht werden, welche in der rhetorischen Terminologie die Figur der beabsichtigten oder ungewollt fehlerhaften Wort- und Begriffs-, auch Gedankenwiederholung meint[29]. Eher kann schon mit einer zweiten narratio der Ausdruck *δευτερολογία* zu tun haben, den wir bei späteren griechischen Rhetorikern finden[30]. Sie bezeichnen damit eine Rede, die das gleiche Thema behandelt wie die eines Vorredners, des *προκατηγορῶν* oder *προαγωνιζόμενος* (oder auch – was aber nicht hierher gehört – die *ἀνακεφαλαίωσις* bzw. recapitulatio im Schlußteil einer Rede). Als eine ihrer Arten führt Hermogenes Meth. 24 diese an: *τὰ αὐτὰ ὁ δεύτερος λέγων οὐκ αὔξει μέν, προστίθησι δέ τι ἢ ἀφαιρεῖ ὥσπερ κατορθῶν*[31] *τὰ εἰρημένα.* Es geht also – wie bei Cicero – nicht um Wiederholung, sondern um Richtigstellung und Ergänzung des von anderen Gesagten; das heißt: der Begriff «auf dieselbe Weise» hat hier keinen Platz[32]. Wir finden ihn auch in keiner anderen vergleichbaren Formulierung der Vorschriften über die narratio: Cic. De orat. 2, 330 *neque enim si nota res est nec dubium, quid gestum sit, narrare oportet, nec si adversarius narravit, nisi si refellemus* und Quint. Inst. 4, 2, 5 (*narrare* ist nicht notwendig) *cum ... aut ante iudici nota sunt omnia aut priore loco recte exposita* (beide Stellen im Vergleich zu Inv. 1, 30 nur mit vertauschten Gliedern). Und Marius Victorinus, dessen Kommentar zu Ciceros De inventione ja nicht viel mehr als eine Paraphrase ist, scheint den fraglichen Passus auch ohne *aut* gelesen zu haben (Rhet. 1, 21 p. 208, 22): *nihil autem prodest narratio, cum ita ab adversariis causa iudicibus exposita est, ut a nobis aliter narrandum non sit.*

Sehr zu erwägen wäre dann noch, ob nicht *aut* nur an falscher Stelle tradiert und hinter *cum* zu transponieren ist[33] (natürlich ohne Interpunktion nach *narrare*); der Text liest sich so viel flüssiger.

---

[29] Belegstellen im Index von Halms *Rhetores minores*; ferner etwa Quint. *Inst.* 4, 2, 43 (auch hier vom Belanglosen unterschieden), Serv. *Aen.* 1, 507. 545; 2, 756 u. ö.

[30] Vgl. z. B. Walz, *Rhet. gr.* V 390 *φανερῶν ὄντων τῶν πραγμάτων περιττὸν τὸ διηγεῖσθαι* (= *narrare*), *ὅπερ φασὶν ἐν δευτερολογίαις εὑρίσκεσθαι.* Siehe auch Volkmann, *Die Rhetorik der Griechen und Römer* (1885²), 149 (auch 144. 146).

[31] *ὥσπερ* deswegen, weil die Deuterologie bei Hermog. immer die Vertretung ein und desselben (anders bei Cic. die des gegenteiligen) Standpunktes durch den zweiten Redner ist. Wir dürfen aber unbesorgt den Terminus auf unsere Stelle beziehen: Cicero spricht eben nur vom genus iudiciale. Allgemeiner formuliert Quint. *Inst.* 4, 2, 5 *priore loco* (nicht *ab adversario*) *exposita.*

[32] Übrigens auch aus dem Grund nicht, weil *δευτερολογία* für *iterum* den strikten Sinn des Zahladverbs fordert und nicht etwa zusätzlich den der Gleichheit.

[33] *cum aut*, allerdings unter Beibehaltung des *aut* nach *iterum*, schreiben schon einige integri.

2. Cic. Fam. 9, 15, 3

Von Adolf Lumpe

An der genannten Stelle des Briefes Ciceros an Paetus lesen wir nach der Überlieferung: *quod autem altera epistula purgas te non dissuasorem mihi emptionis Neapolitanae fuisse sed auctorem moderationis urbanae, neque ego aliter accepi.* Madvig (ad Cic. De fin. S. 806f.) nahm an dem fast nur der nachklassischen Zeit angehörenden adverbialen Gebrauch von *neque* im Sinne von «auch nicht» Anstoß und las *moderationis, urbane*; auf diese Weise läßt er dem *neque* einen elliptischen Hauptsatz (*urbane* = «das hast du fein gesagt») vorangehen. Die neueren Ausgaben folgen Madvig. Madvigs Konjektur hat jedoch den großen Nachteil, daß sie die parallele Gliederung von *dissuasorem ... emptionis Neapolitanae* und *auctorem moderationis urbanae* zerstört. Es erhebt sich die Frage, ob sich der überlieferte Text nicht halten läßt, wenn wir ihn im Sinne eines antithetischen Parallelismus interpretieren. Der *auctor* («Anrater») steht im Gegensatz zum *dissuasor* («Abrater») und *urbanus* = *Romanus* zu *Neapolitanus*. Unter der *moderatio urbana* wäre dann ein längeres Verbleiben in der Hauptstadt zu verstehen, wie sich aus dem Kontext ergibt. Aber konnte Paetus dieses so bezeichnen, oder müssen wir dann nicht mit Lambinus und Gulielmus *moderationis* durch ein geeigneteres Wort (Lambinus: *commorationis*, Gulielmus: *demorationis*) ersetzen? Hier kann uns § 5 weiterhelfen. Dort wird auf Caesars Luxusgesetz angespielt und zugleich angedeutet, daß sich Paetus in Neapel nichtsdestoweniger seinen Tafelfreuden hingab. Anscheinend wurde die Einhaltung des Luxusgesetzes in Rom strenger überwacht als außerhalb der Hauptstadt. So konnte Paetus seinen Rat, Cicero solle mehr in Rom bleiben, sehr wohl in die Worte kleiden, er solle sich mehr der «hauptstädtischen Mäßigung» hingeben. Die Konjekturen von Lambinus und Gulielmus sind somit überflüssig. Was jedoch Madvigs syntaktischen Anstoß betrifft, so ist adverbiales *neque* bei den Klassikern zwar ungewöhnlich, aber doch nicht ganz ausgeschlossen[34]. Ich neige also zu der Ansicht, daß der überlieferte Text *auctorem moderationis urbanae* beizubehalten ist und fasse die ganze Stelle auf wie folgt: «Was aber das betrifft, daß du dich in deinem zweiten Briefe entschuldigst, du habest mir nicht grundsätzlich abraten wollen, mich in Neapel anzukaufen, sondern mir nur zuraten wollen, mich mehr der hauptstädtischen Mäßigung hinzugeben, so habe ich das auch nicht anders aufgefaßt.»

3. Ov. Trist. 2, 541–542

Von P. R. Ruhstaller

In einem Versuch Ovids, Augustus davon zu überzeugen, daß sein Verbannungsspruch nicht gerechtfertigt gewesen sei, stehen die Verse:

[34] Vgl. Kühner-Stegmann II³ 44, Schmalz-Hofmann 641.

carminaque edideram, cum te delicta notantem
praeterii totiens inrequietus eques.

Für *inrequietus* hat Bentley *inrevocatus* lesen wollen. Einen Ritter, den Augustus zu rügen fand, hätte er, nachdem jener schon an ihm vorübergeritten war, wieder zurückgerufen[35]. Also würde *inrevocatus* soviel bedeuten wie «unbeanstandet», und diesen Sinn hat man immer wieder hinter dem Worte gesucht. Daß indessen weder Bentleys Konjektur noch sonst irgendeine der für *inrequietus* vorkommenden Varianten der schlechteren Hss. oder der vorgeschlagenen Emendationen das Richtige trifft, hat Hiltbrunner[36] gezeigt. Der Anstoß, den Bentley genommen hatte, bleibt dennoch in vollem Umfange bestehen, denn *inrequietus* vermag den geforderten Sinn «unbeanstandet» nicht auszudrücken.

Aber man darf sich fragen, ob eine solche Forderung überhaupt berechtigt ist. Wie wäre der Satz zu verstehen, wenn *inrequietus* zunächst einmal übersehen wird? Die Sperrstellung *praeterii – eques*, die den Wörtern ein besonderes Gewicht verleiht, heißt «als ein Ritter», nicht als ein des Ranges entkleideter, sondern als einer, der Ritter geblieben ist, «bin ich vorübergeritten». Wenn der zu Prüfende vor dem Richter, der die *censura morum* ausübt, vorbeigeritten ist, so bedeutet das an sich allein schon, daß er die Musterung mit Erfolg bestanden hat. Die Prägnanz des Gebrauches von *praeterire* entspricht ungefähr der Weise, wie im Deutschen die Schüler beim Examen «durchkommen»; niemand empfindet das Bedürfnis, bei diesem allen Beteiligten bekannten Vorgang eigens auszudrücken, daß gemeint sei «unbeanstandet», d. h. mit Erfolg «durchkommen». Damit ist aber *inrequietus* von einer Funktion, die man ihm aufgebürdet hatte, entlastet.

Nun legt der Zusammenhang für *inrequietus* eine andere Bedeutung nahe. In den vorangehenden Versen betont Ovid mehrfach die lange Zeit, die zwischen dem Bekanntwerden seiner erotischen Gedichte und dem Tag, da sie zum Anlaß seiner Verbannung genommen wurden, verstrichen ist. Er sagt, daß er im Anschluß an eine anerkannte literarische Tradition das Thema schon lange vorher behandelt habe (V. 539): *nos quoque iam pridem scripto peccavimus isto.* Der folgende Vers nimmt das Motiv nochmals auf mit *non nova culpa*, wobei *nova* ganz eigenartig zwischen den beiden Bedeutungen «frisch» und «neuartig» schwankt. Die Zeitenfolge in unserem Distichon, *edideram* im Hauptsatz, *praeterii* im Nebensatz, weist erneut auf die Zeitspanne hin. Warum legt Ovid auf die Zeit ein solches Gewicht? Um zu zeigen, daß Augustus schon lange und oft – nämlich bei jeder der periodisch wiederkehrenden Musterungen der Ritterschaft – Gelegenheit gehabt hätte, seine Mißbilligung kundzugeben, wenn er dazu einen wahren Grund gehabt hätte. Seine Werke, die jetzt plötzlich als Verbannungsgrund herhalten müssen, können diesen Grund also in Wirklichkeit nicht geliefert haben. Daß Augustus häufig Gelegenheit zur Rüge gehabt hätte, drückt zunächst das *totiens* aus, das

[35] Daß dies die formelle Verfahrensweise gewesen wäre, daß also der prüfende Beamte die *nota* nicht bereits dann ausgesprochen hätte, wenn der zu Degradierende vor ihm erschien, sondern ihn zuerst hätte vorüberziehen lassen, ist unbezeugt.

[36] Philologus 104 (1960).

sehr viel stärker affektgeladen ist, als es ein bloßes *saepe* wäre. Aber Ovid geht noch darüber hinaus. Er will auch von sich selbst sagen, daß er diese Gelegenheit nicht gemieden habe. Im Glauben, ein gutes Gewissen zu haben (V. 543: *mihi non nocitura putavi scripta*), hat er jedesmal an der Musterung teilgenommen, so oft sie fällig war. Dafür verwendet Ovid das starke Wort *inrequietus* «unablässig», das sonst nur für ununterbrochene oder rasch aufeinanderfolgende Tätigkeiten gebraucht wird. Als Hyperbel gefaßt, kann also *inrequietus* in seinem gewöhnlichen Sinne durchaus gehalten werden. Dabei ist das Stilmittel der Übertreibung Ovid durchaus geläufig und in unserem Zusammenhang sogar sehr verständlich. Nicht nur «oft», nein «jedesmal» hat sich Ovid dem Sittengericht des Censors gestellt. So gibt also erst *inrequietus* dem Gedanken sein volles Gewicht. Die Stelle wäre demnach so zu fassen: «Und ich hatte ja die Gedichte schon publiziert, als ich, unablässig seine Pflicht erfüllender Ritter, an dir ..., und zwar so oft, (unbeanstandet) vorbeigeritten bin». Auf Grund dieser Überlegungen scheint mir die Überlieferung haltbar zu sein.

4. Plin. Nat. 28, 130

Von Otto Hiltbrunner

Das Rezept für ein mit Milch herzustellendes Augenheilmittel drucken die neueren Ausgaben in der Form:

inunguntur etiam oculi in lactis heminas additis sesamae
drachmis IIII tritis in lippitudine.

Die Herausgeber vor Sillig haben *heminis* geschrieben. Sie hatten richtig beobachtet, daß Plinius in seiner Sprache genau zu unterscheiden pflegt: *addere in aliquid*, wenn es sich um ein Zusetzen handelt, durch das die Materie vermehrt werden soll (Thes. l. L. I 583, 44ff.); *addere in aliqua re*, wenn keine Vermehrung beabsichtigt ist, z. B. beim Zufügen von Salz in einen Trank, beim Ansetzen einer Droge in einer Flüssigkeit (Thes. l. L. I 586, 66). Da hier zweifelsfrei der letztere Fall vorliegt, war der Anstoß am acc. pl. *heminas* sehr wohlbegründet. Wenn aber *heminis additis* so nebeneinander stehen, obgleich *additis* nicht mit *heminis*, sondern mit *drachmis IIII tritis* zu verbinden ist, wird die Übersicht über den Satzbau in unerträglicher Weise verwirrt. Die alten Herausgeber haben daher auch die Wortfolge noch umgestellt: *heminis sesamae additis drachmis* usw.

Merkwürdigerweise scheint sich niemand darüber Gedanken gemacht zu haben, wie das Rezept auszuführen wäre. Es ist in dieser Form unsinnig, denn neben der genauen Maßangabe «4 Drachmen Sesam, pulverisiert» ist natürlich auch eine Angabe darüber nötig, in wieviel heminae Milch das bezeichnete Quantum Sesam anzusetzen sei. Daß ein distributiver Plural vorläge («bei jeder Ausführung des Rezeptes je eine hemina»), wird kaum jemand für wahrscheinlich halten wollen. Die Lösung, welche beide postulierten Punkte, den abl. und die Maßangabe, dar-

bietet, liegt auf der Hand und erfordert keine Änderung der Überlieferung, sondern nur deren vernünftige Deutung: *in lactis hemina S.* Das Abkürzungszeichen *S* = *semis* hat sich in neckischer Weise versteckt, seine Verwendung in der Rezeptliteratur ist aber ganz geläufig.

5. Fronto p. 218, 14ff. v. d. H. (= p. 230 N.)

Von Victor Reichmann

In De feriis Alsiensibus erzählt Fronto, wie Juppiter den Somnus beauftragt, für die Nachtruhe der Menschen zu sorgen. Zu den Gaben, die Somnus zur Erfüllung seiner Aufgabe bekommt, gehören auch die Träume. In diesem Zusammenhang benutzt Fronto mit teilweise wörtlichen Anklängen an Lucr. 4, 962ff. den in der antiken Literatur viel behandelten Gedanken[37], daß Menschen im Traume das gleiche wie im wachen Zustande zu tun oder zu erleben meinen:

ad hoc, quo iucundior hominibus Somnus esset, donat ei multa somnia amoena, ut, quo studio quisque devinctus esset, ut histrionem in somnis fautor spectaret, ut tibicinem audiret, ut aurigae agitandi monstraret, milites somn⟨i⟩o vincerent, imperatores somnio triumpharent, peregrinantes somnio redirent. Lachmann zu Lucr. 4, 962 ändert den Text folgendermaßen: *ut ... ⟨a⟩ut histrionem in somniis fautor spectaret ⟨a⟩ut tibicinem audiret, ut aurigae agitandi monstra dare⟨n⟩t*[38], *milites somnio vincerent* eqs.; durch Änderung des zweiten und dritten *ut* zu *aut* faßt er die beiden ersten Beispiele enger zusammen, mit *ut aurigae monstra darent* würde eine zweite Beispielgruppe beginnen, die ein Handeln im Traum beschreibt im Gegensatz zum bloßen Wahrnehmen. Aber man wird sich nicht entschließen, so starke Textänderungen hinzunehmen; denn die Leidenschaft für Schauspieler, Flötenspieler und Wagenlenker ist studium im engsten Sinne und gehört zum Bereich der ludi, so daß es nicht berechtigt ist, das dreimalige *ut* zu beseitigen[39], das diese Beispiele in eine Linie bringt, während die 3 folgenden Glieder den Gedanken insofern abwandeln, als es sich nun um die Erfüllung von Wünschen handelt; diese werden durch das dreimalige *somnio* zusammengehalten.

Anlaß zu den Änderungen gab in erster Linie der Ausdruck *agitandi monstraret.* Bei van den Hout findet man eine Fülle von Verbesserungsvorschlägen; die ersten von ihnen begegnen bereits in den Ausgaben A. Mais. Man ändert *agitandi* zu *agitanti* (Mai², Naber, Haines) oder sucht unter Beibehaltung des Gerundiums eine Ergänzung wie *artem, peritiam, rationem, spatium.* – Aber gegen das Verfahren, ein regierendes Substantiv zu ergänzen oder die Form des Gerundiums durch irgendeine Änderung zu beseitigen, erheben sich Bedenken aus der Häufigkeit der

[37] Vgl. A. S. Pease zu Cic. *Div.* 1, 45; hinzuzufügen ist Greg. Nyss. *De hominis opificio* 13 (Migne gr. 44, 165ff.).

[38] Irrig Naber und van den Hout *daret.*

[39] Zum pleonastischen *ut*, das schon in der altlat. Umgangssprache begegnet, vgl. Leumann-Hofmann⁵ 829, Löfstedt, *Syntactica* II 227. Bei Fronto z. B. p. 168, 2ff. v. d. H. (= p. 177 N.).

Fälle[40], in denen es angewandt wurde, so oft man sich das Gerundium nicht erklären konnte. Es ist vielmehr daran zu erinnern, daß der Infinitiv schon früh in Konkurrenz zum Gen. ger. trat, so z. B. Ter. Phorm. 885 *summa eludendi occasiost mihi nunc senes et Phaedriae curam adimere argentariam*[41]. Wer sich vor dieser sprachlichen Entwicklung hüten wollte, konnte umgekehrt so weit gehen, daß er Gen. ger. auch da setzte, wo kein regierendes Substantiv in der Nähe steht und der Infinitiv zu erwarten war (die bekannten Stellen Tac. Ann. 13, 26, 3. 15, 5, 3. 15, 21, 2)[42]. Für Gen. ger. an Stelle eines Objektinfinitivs haben wir sichere Beispiele freilich erst aus dem Spätlatein, z. B. Claud. Don. Aen. 6, 200 p. 536, 22 *usque ad Avernum pervenisse* (sc. *columbas*) *et ... alis quaesisse transeundi*[43], wenn man mit der gebotenen Vorsicht von den umstrittenen Fällen wie Tac. Ann. 2, 43, 4 *Plancinam ... Augusta monuit aemulatione muliebri Agrippinam insectandi*[44] und CE 1588 (saec. II?) *vivendo fit minus una dies; commemora tecum nil stomacandi: haec nobis d(omus) perpetua*[45] absieht; aber da es die Tendenz ist, vom Alltäglichen und Gewöhnlichen abzugehen, die bei Tacitus zu den oben erwähnten drei Fällen geführt hat, und diese Tendenz bekanntlich auch bei Fronto vorliegt, ist die Wendung *agitandi monstraret* für *agitare monstraret* nicht so unglaubwürdig, daß man zur Annahme einer Korruptel gezwungen wäre. Wenn man auch vermuten könnte, daß dem Verfasser ein Substantiv wie *rationem* vorgeschwebt hat ähnlich, wie man einst auch zu Tac. Ann. 13, 26, 3 *munus* und 15, 5, 3 *ius* oder *potestas* ergänzen wollte, so scheint es doch geraten, den Fronto-Text genau so zu behandeln wie heute die Tacitus-Stellen und nichts zu konjizieren. Was die spätere Verwendung des Gen ger. betrifft, so ist darauf hinzuweisen, daß der Sprachgebrauch weit über das hinausgegangen ist, was bei Fronto und Tacitus gerade noch möglich war; denn es gibt dann Fälle, bei denen nicht einmal mehr die Möglichkeit eines in Gedanken vorschwebenden Substantivs zur Erklärung herangezogen werden kann, z. B. Hilarian. Curs. temp. p. 163, 5 *Christum ... in quo credendi si vellent* eqs., Ven. Fort. Mart. 3, 246 *omnia sunt soli qui nulla requirit habendi*[46].

monstrare im Sinne von *praecipere, hortari* begegnet bekanntlich schon im Altlatein, z. B. Plaut. Men. 787 *quotiens monstravi tibi, viro ut morem geras*, Mil. 256 *haec ei dice, monstra, praecipe*. Bei Cato Agr. 151, 1 leitet *ad hunc modum monstravit* ein Kapitel mit Anweisungen ein. Mit dem Infinitiv kann es einfach das Ver-

---

[40] Bährens, *Beiträge zur lat. Syntax* 480ff.

[41] P. Aalto, *Untersuchungen über das lat. Gerundium und Gerundivum* (Helsinki 1949) 62 mit dieser Stelle und weiteren Belegen.

[42] Löfstedt, *Zum Stil des Tacitus*, Dragma M. P. Nilsson 1939, 297ff.

[43] Weitere Beispiele bei Löfstedt a. O. 301ff.

[44] Nach Nipperdey-Andresen abhängig von *aemulatione*, nach Furneaux von *monuit* unter Berufung auf *Ann.* 1, 67, 1 (dann hätte diese Stelle natürlich mit den vorhergenannten nichts gemein), *insectans* Madvig, *insectari* Halm.

[45] Löfstedt a. O. 299: «könnte man wohl auch hier daran denken, den Gen. ger. als Ersatz eines Inf. aufzufassen, vgl. CE 118 *noli stomacare*. Aber sicher ist das natürlich nicht usw.».

[46] Löfstedt a. O. 302.

anlassen, Raten bedeuten (z. B. Verg. Aen. 9, 44 *etsi conferre manum pudor iraque monstrat*, wo Servius '*licet ... hortaretur*' erklärt, Plin. Nat. 17, 139 *ratio ... scrobes fodere monstravit*, Stat. Silv. 5, 3, 237 *pandere fata ... monstrabas*, wo vorher *stimulare* entspricht), oder es nimmt dazu die Nuance des «sichtbar Vormachens» an (Ov. Fast. 3, 759 *ridet ... deus limumque inducere monstrat; hic paret monitis* eqs., Val. Fl. 3, 435 *vincula solvere monstrat* [sc. *sacerdos*] *prima pedum*, Iust. 2, 6, 5 *arare ... ac serere frumenta glandem vescentibus monstrarunt* sc. *Athenienses*). Danach ist die Fronto-Stelle folgendermaßen zu verstehen: «daß der *fautor* den Wagenlenker mahnt, (die Pferde) zu treiben bzw. (seinen Wagen irgendwie) zu lenken», wobei *agitare* (absolut) natürlich die gesamte Tätigkeit des Wagenlenkers umfaßt mit allen Kunstgriffen, die dazu gehören[47]. Was das Verhalten der Zuschauer betrifft, so ist bekannt, daß es sich bis zu – oft freilich zwecklosen – Zurufen an den Wagenlenker und zu leidenschaftlichen Gesten steigerte[48].

Die Berücksichtigung der Fronto-Stelle im Zusammenhang mit der Diskussion über den Gebrauch des Gen. ger. statt des Infinitivs dürfte aus den angegebenen Gründen nicht zu umgehen sein.

---

[47] Anschauliche Schilderung z. B. Manil. 5, 72ff.
[48] Vgl. Sil. 16, 338ff. und Friedländer, *Sittengeschichte* II[9] 49.

Sophokles Antigone 29f.

Von Eduard Fraenkel, Oxford

τὸν δ' ἀθλίως θανόντα Πολυνείκους νέκυν 26
ἀστοῖσί φασιν ἐκκεκηρῦχθαι τὸ μὴ
τάφῳ καλύψαι μηδὲ κωκῦσαί τινα,
ἐᾶν δ' ἄκλαυτον, ἄταφον, οἰωνοῖς γλυκὺν
θησαυρὸν εἰσορῶσι πρὸς χάριν βορᾶς. 30
τοιαῦτά φασι τὸν ἀγαθὸν Κρέοντα σοὶ
κἀμοί, λέγω γὰρ κἀμέ, κηρύξαντ' ἔχειν.

Also der Feldherr findet in seiner scharfen, sachgemäßen Verfügung noch Raum für ein liebevolles Ausmalen der Gourmandise der Geier[1]. Vor Jahren schon entsetzte mich diese inhaltliche Absurdität nicht minder als die fade und unklare Redseligkeit der Worte *γλυκὺν θησαυρὸν εἰσορῶσι πρὸς χάριν βορᾶς*[2]. Palliativmittel erwiesen sich als nutzlos. So kam ich zu der Schlußfolgerung, Sophokles müsse geschrieben haben:

ἐᾶν δ' ἄκλαυτον, ἄταφον, οἰωνοῖς βοράν.

Später fand ich in Naucks Anhang zu seiner Neubearbeitung von Schneidewins erklärender Ausgabe die folgende Bemerkung[3]: '30 ist mir verdächtig. Die Fälschung mag hervorgerufen sein durch das auffallende *οἰωνοῖς γλυκύν*, wofür in dem interpolirten Verse bei Eur. Phoen. 1634 vielleicht richtig *οἰωνοῖς βοράν* steht.' In der Hauptsache vortrefflich; nur können und müssen wir heutzutage in einer solchen Frage entschiedener urteilen.

Der Bearbeiter, der im 4. Jahrhundert in die Phoenissen des Euripides – und keineswegs nur in deren Schlußszenen – zahlreiche Zusätze aus den Thebanerdramen des Sophokles eingefügt hat, las die Stelle des Antigone-Prologs, die uns hier beschäftigt, noch in ihrer uninterpolierten Form,

ἐᾶν δ' ἄκλαυτον, ἄταφον, οἰωνοῖς βοράν.

Das ist eine wichtige Tatsache. Zu welcher Zeit die Erweiterung zu

---

[1] Ich bin darauf gefaßt, daß man einwendet, auch in *τὸν ἀθλίως θανόντα* käme ja ein für Kreon nicht passendes Gefühl zum Ausdruck. Aber dies ist Antigones' eigene Einleitung, 'was aber den armen Polyneikes betrifft'; erst dann zitiert sie Kreons Befehl, wobei sie mit *ἐκκεκηρῦχθαι* (27) beginnt und mit *κηρύξαντ' ἔχειν* (32) schließt. Auch darauf bin ich gefaßt, daß man in den Worten *οἰωνοῖς γλυκὺν θησαυρὸν ... βορᾶς* ein Stück feiner Psychologie findet: Kreon malt sich fast wollüstig aus, was mit dem Leichnam des Landesfeindes geschehen wird. Es könnte vielleicht einen solchen Kreon geben; nur ist es leider nicht der Kreon des Sophokles.

[2] Die Erklärer haben sich damit verzweifelt abgequält. Mazons Übersetzung breitet einen milden Schleier über die anstößigen Worte aus: «proie magnifique offerte aux oiseaux affamés en quête d'un gibier».

[3] S. 158 der 8. Auflage (1880).

οἰωνοῖς γλυκὺν
θησαυρὸν εἰσορῶσι πρὸς χάριν βορᾶς

stattgefunden hat und was für ein Beweggrund dafür maßgebend gewesen ist, darüber wissen wir nichts[4].

Buchbesprechungen*

Hermann Bengtson: **Einführung in die alte Geschichte.** Verlag C. H. Beck, München 1959. 205 S.

Der Verfasser bezeichnet sein Werk in der Vorrede selbst als «Lehrbuch», das er für Lernende geschrieben habe. Mir scheint das Buch unerläßlich für alle, die sich ernsthaft mit der Antike befassen; es geht nicht nur den Historiker an, sondern ebenso sehr den Altphilologen, der die einzelnen Schriftsteller nur aus dem Zusammenhang ihrer Epoche verstehen und würdigen kann. Für Bengtson selbst ist dies ein oberstes Anliegen: die alte Geschichte nicht künstlich losgelöst, sondern im großen geschichtlichen Ganzen zu sehen. In ständiger Umschau vom Vergangenen her zum Gegenwärtigen wird das Verständnis gefördert, zu erkennen, was wir selbst sind, was uns geformt hat.

In stupender Beherrschung überblickt B. den Mittelmeerraum als geographischen und politischen Schauplatz einer unerhört spannungsvollen Auseinandersetzung, aus welcher die abendländische Kultur hervorgehen sollte. B. vereinzelt nie: seine enorme Kenntnis gestattet ihm Gliederung, nicht wahllose Häufung. Auf knappstem Raum werden, nach Sachgebieten geordnet, die Quellen angegeben, dazu jeweils die einschlägige Bibliographie (letztere allerdings in augenmörderisch kleinem Drucke, aber in vorbildlich überschaubarer Anordnung. Wer sich rascher die nötige Übersicht verschaffen will, kann sich auch mit den ausgewählten Literaturhinweisen begnügen, die als eigenes Kapitel den Schluß des bedeutenden Buches bilden; er wird des Wertvollen genug finden).

In aller Fülle und Knappheit gelingt es dem Verfasser, in sparsamster Weise Wertakzente zu setzen: man bewegt sich bei ihm nicht im Dschungel bloßen Lexikonwissens, sondern atmet die saubere, erquickliche Luft einer klug gegliederten, überall fruchtbar erschlossenen Kulturlandschaft.

Inez Wiesinger-Maggi

N. G. L. Hammond: **A history of Greece to 322 B.C.** Clarendon Press, Oxford 1959. XXIV, 689 S. 34 Abb. 12 Tafeln.

In diesem umfangreichen Werk legt Hammond eine neue griechische Geschichte vor, die die Vorgeschichte und die klassische Zeit bis zum Ende des lamischen Krieges, also einschließlich Alexanders und der Ereignisse unmittelbar nach seinem Tode behandelt. Der seltsame Schlußpunkt erklärt sich daher, daß H. der Meinung ist, die Griechen hätten erst mit dem Ende des lamischen Krieges ihre Freiheit wirklich verloren, in dieser Verallgemeinerung eine etwas merkwürdige Überbewertung dieses eher ephemeren Ereignisses. Auch sonst kann die Beurteilung des Buches wohl nur recht zwiespältig sein. Gewiß ist es mit gründlicher Kenntnis geschrieben und gibt eine sehr ausführliche Darstellung des Ablaufs der geschichtlichen Ereignisse, und manche Kapitel, vor allem die kulturhistorischen Schilderungen sind durchaus gut und erfreulich. Aber daneben melden sich auch viele Bedenken. Die Darstellung der Vorgeschichte, die auf ein im ganzen nicht schlechtes, wenn auch etwas primitives Kapitel über Landeskunde und Geographie Griechenlands folgt, dürfte äußerst problematisch sein und steht stellenweise noch nicht auf der Höhe der letzten Funde und Kenntnisse. Für Vorgeschichte und Frühzeit verwendet der Verfasser bedenkenlos die Angaben und Zeitansätze der Sagenüberlieferung und der späteren chronologischen Rekonstruktionsversuche, als ob es sich dabei um echte geschichtliche Überlieferung handelte,

[4] Nur als subjektiven Eindruck will ich erwähnen, daß mir *γλυκὺν θησαυρόν* verständlicher vorkäme, wenn der – auch dann noch unerfreuliche – Ausdruck ursprünglich für einen Zusammenhang geprägt wäre, bei dem es sich nicht um die Leiche eines einzelnen Mannes, sondern um ein Schlachtfeld handelte oder etwa um die Leichen der im Kampfe gegen Theben gefallenen Krieger, die, wenn sie *ἄταφοι* blieben, *χάρματα θηρῶν* würden (Eur. *Suppl.* 282).

* Weitere Buchbesprechungen folgen in Vol. 18 (1961) Fasc. 1.

und baut seine Darstellung großenteils darauf auf. In der Schilderung der historischen Zeit vermißt man eigentlich jede Heraushebung des Wesentlichen. Die Darstellung plätschert in reichem Fluß gleichmäßig dahin, belanglose Details genau so behandelnd wie entscheidende Ereignisse. Bei aller Fülle fehlt so auch einiges, und anderes ist positiv falsch, wie z. B. die beigegebenen Pläne zur Schlacht von Marathon und an den Thermopylen, und das gleiche gilt für Schilderung und Plan der Schlacht bei Salamis. H. hat zwar seine Auffassung der Schlacht von Salamis in einem größeren Aufsatz im Journal of Hellenic Studies 1956, 32ff. begründet, in dem er vor allem wieder einmal beweisen wollte, daß Psyttaleia Hg. Georgios sei, nicht Lipsokutali, doch beruht dieser Aufsatz auf einer einzigen Kette von Fehlinterpretationen der maßgebenden antiken Quellenangaben. Die antiken Quellenbelege sind in Anmerkungen gegeben, aber auf irgendwelche Hinweise auf moderne Literatur ist mit vereinzelten Ausnahmen grundsätzlich verzichtet, so daß man nie weiß, ob H. moderne Literatur, deren Berücksichtigung man vermißt, nicht anerkennt oder nicht kennt. Es ist auch kein Literaturverzeichnis beigegeben mit Ausnahme von ein paar wenigen Titeln archäologischer Werke auf S. 652. In den Text eingefügt sind eine Reihe von Zeichnungen, vor allem Kartenskizzen und Pläne, beigegeben mehrere Tafeln mit Abbildungen von bedeutenden Kunstwerken und vor allem historisch wichtigen Münzen. Am Schluß stehen ein paar kritische Anhänge vor allem über Fragen chronologischer Art, nützlich ist darunter die alphabetische Liste der griechischen Kolonien mit Gründungsdaten im Anhang 3. So finde ich das Buch trotz aller Anerkennung der großen geleisteten Arbeit und der Fülle der gegebenen Einzelheiten im ganzen leider nicht sehr empfehlenswert.

E. Meyer

Excavations of the Athenian Agora, Picture Books. 1. *B. A. Sparkes* and *L. Talcott:* **Pots and Pans of Classical Athens.** 2. *H. A. Thompson:* **The Stoa of Attalos II in Athens.** 3. *D. B. Thompson:* **Miniature Sculpture from the Athenian Agora.** Institute for Advanced Study, Princeton, N.J. (USA) 1959.

Diese vorzüglich ausgestatteten und von den besten Kennern geschriebenen billigen Hefte sind aufs wärmste zu empfehlen. Das erste unterrichtet bequem, wie man es sich so oft für den Unterricht gewünscht hat, über Namen und Form der Tongefäße, soweit es das Material der Agora erlaubte. Das zweite schildert anschaulich die Rekonstruktion der Attalosstoa, die sich dabei als ein eigenartigeres und für die Anschauung hellenistischer Baukunst wichtigeres Werk erweist, als man erwartet hatte. Im dritten Heft findet man köstliche Bilder antiker Kleinplastik in höchst anregender und belehrender Weise kommentiert, mit fein gewählten Zitaten aus der Dichtung. Solche Beschriftung stellt uns von Bild zu Bild vor Probleme – nicht das geringste Verdienst des Heftes. Und wie unmittelbar spricht griechisches Leben aus allen drei Heften! Sie haben die anmutige Gestalt, die alles auszeichnet, was aus Homer Thompsons Ausgrabung des Marktes von Athen hervorgeht.

K. Schefold

Ulf Jantzen: **Griechische Griff-Phialen.** 114. Winckelmannsprogramm der Archäologischen Gesellschaft zu Berlin. De Gruyter, Berlin 1958. 36 S. 25 Abb.

Einige nicht oder schlecht veröffentlichte Bronze-Pateren mit Jünglings- und Löwenfiguren als Griffen werden abgebildet und überzeugend eingeordnet. Der Vermutung Gjödesens, es handle sich um Phialen, Spendeschalen, wird zugestimmt, das Ende der kurzlebigen Gattung daraus verstanden, daß ihre tektonische Form dem organischen Empfinden der Klassik nicht mehr zusagte. Andere Probleme werden genannt: die Deutung der Motive (Widderattachen usw.) und die Frage, warum diese eigenartige attische spätarchaische Schöpfung sich so rasch über ganz Griechenland verbreitete. Die Deutung wird leichter sein, wenn man in R. Steigers Arbeit die griechischen Widderbilder als Gleichnisse jugendlicher Kraft übersehen wird. Die Schöpfung und rasche Verbreitung der Form erklärt sich meines Erachtens daraus, daß sie dem Wesen des Spätarchaischen, der elastischen Spannung und Gliederung der Form aufs vollkommenste entsprach.

K. Schefold

Agostino Masaracchia: **Solone.** La Nuova Italia, Florenz 1958. VIII, 396 S.

Diese neue umfangreiche Monographie über Solon gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil wird die antike Tradition über Solon in ihren verschiedenen Wandlungen untersucht, im zweiten über Leben und Werk gesprochen und im dritten Teil das dichterische Werk behandelt, d. h. eine eingehende Interpretation aller erhaltenen Fragmente gegeben. Dieser Teil umfaßt mit 165 Seiten allein fast die Hälfte des ganzen Buchs. Darin drückt sich aus, daß wir ein durchaus philologisches Buch vor uns haben, das sich fast allein mit der Analyse und Interpretation der antiken Überlieferung beschäftigt und diese mit minutiöser Genauigkeit durchführt. Das Historische ist entschieden höchst unbefriedigend und unzulänglich

behandelt, wie denn der Verfasser offensichtlich einen großen Teil der historischen Literatur und ihrer Nebenwissenschaften nicht kennt. Da M. keinerlei Bibliographie gibt und moderne Literatur nur sehr spärlich zitiert, kann man das zwar nicht eigentlich nachprüfen, doch ist dieser Schluß aus dem Text klar genug. Für M. ist Solon zwar wohl ein ehrenwerter Charakter, aber auch eine rein konservative Natur, die nur für die Bewahrung und Wiederherstellung der Stellung und Rechte des herrschenden Adels Sinn gehabt habe. Zu einem Staatsmann hätten ihn erst die gemäßigt oligarchischen Kreise um Theramenes hinaufgesteigert, die in seiner Verfassung ein Vorbild sahen. Es wird Solon daher auch fast alles abgesprochen, was ihm immerhin unsere, wenn auch späteren Quellen und ein wesentlicher Teil der modernen Geschichtschreibung an Reformen zuschreiben. E. Meyer

Olof Gigon, **Grundprobleme der antiken Philosophie.** Sammlung Dalp Bd. 66. Verlag Francke, Bern /München 1959. 336 S.

Gegenüber den üblichen Darstellungen der griechischen Philosophie, welche ein Lehrsystem an das andere aufreihen, eröffnet O. Gigon eine neue Betrachtungsweise. Die Hauptteile seines Werkes mit den Überschriften Geschichtliche Stellung, Hauptbegriffe und Hauptprobleme der griechischen Philosophie zeigen die Absicht, diese als möglichst geschlossene Einheit erscheinen zu lassen. Die Namen von Philosophen und Schulen treten darum nur innerhalb der einzelnen Sachabschnitte und in dem Maße hervor, als sie geschichtlich wichtig sind. Die Vorzüge dieser Ordnung leuchten ein. Sie erleichtert es, in der Isolierung oft schwer verständliche Theorien problemgeschichtlich zu beleuchten und erlaubt überhaupt, die beherrschenden Merkmale des griechischen Denkens statt des individuell Zufälligen herauszuarbeiten.

Aus der Fülle der eröffneten Aspekte seien hier nur wenige angedeutet. Die Ausrichtung des antiken Erkennens auf das Allgemeine wird mittels der modernen Existentialphilosophie als Gegensatz veranschaulicht, und die Zuversicht, mit der gedanklichen Abstraktion das Erkenntnisobjekt selbst zu fassen, von der Resignation abgehoben, welche Kant der Erkenntnis auferlegt hat. Ein kräftiges Selbstbewußtsein wirkt sich auch in der Verachtung herkömmlicher Anschauungen und der Neigung zum herausfordernden Paradox aus. – Der Verfasser selbst neigt offensichtlich im Gegensatz zu anderen Interpreten dazu, die griechische Philosophie als etwas radikal Neues von Vergangenheit und Umwelt abzuheben. Zwar anerkennt er Hesiod als Vorläufer Anaximanders, aber im übrigen sieht er von der vorphilosophischen Spekulation der Griechen und gar derjenigen ihrer östlichen Nachbarn ab. Wo hier die Grenzen zu ziehen sind, wird künftige Auseinandersetzung entscheiden müssen.

Da sich das vorliegende Buch wie die ganze Sammlung Dalp an gebildete Laien wendet, darf es auf Literaturnachweise verzichten. Der Fachvertreter jedoch wäre dankbar, wenn wenigstens die antiken Texte etwas reichlicher zitiert würden, als es geschieht. Ohne eine solche Hilfe bleibt der große Reichtum des wertvollen Buches für die Weiterarbeit anderer teilweise unerschlossen. F. Wehrli

Aristoteles über die Seele, übersetzt von *Willy Theiler*. Akademie-Verlag, Berlin 1959. 156 S.

Den Traktat über die Seele enthält der 13. Band der Werke des Aristoteles, welche Ernst Grumach in deutscher Übersetzung herausgibt. Entsprechend der Anlage des ganzen Werkes wird der Text durch eine Einleitung mit Literaturangaben und durch erklärende Anmerkungen ergänzt.

Die Einleitung weist der Schrift ihre Stellung im Werke des Aristoteles zu. Im Unterschied zur Nikomachischen Ethik zeigt sie das Seelische nicht von der sittlichen Seite, sondern als Teil der Natur. Die Unterscheidung von Materie und Form, womit sie arbeitet, ist denn auch die der allgemeinen Physik, und in Differenzierung ihrer Thematik behandeln die kleinen Naturschriften einzelne Phänomene wie Schlaf und Wachen, Jugend und Alter, Leben und Tod usw.

Daß die Vernachlässigung der ethischen Aspekte bloß methodisch bedingt sei, deutet Aristoteles einleitend an (403 a 28); die Ausblicke auf die platonische Nusseele (408 b 18; 430 a 28) betrachtet Theiler als nachträgliche Ergänzungen, die Aristoteles selbst vorgenommen habe. Dies führt zu einer Modifikation von W. Jaegers Hypothese, nach der die psychophysische Seelenlehre des Aristoteles nachträglich an den platonischen Grundstock des 3. Buches angebaut worden ist. F. Wehrli

Menander, Reliquiae, ed. *Koerte-Thierfelder*. Pars II Reliquiae apud veteres scriptores servatae. 2. Aufl. Teubner, Leipzig 1959. 398 S.

Seit der epochemachenden Veröffentlichung von Menanders «Dyskolos» hat sich das Interesse auch weiterer Kreise vermehrt diesem Komödiendichter zugewendet, den Goethe

mit höchstem Lob bedenkt: «Daß wir so wenig von ihm besitzen, ist allerdings zu bedauern, allein auch das wenige ist unschätzbar und für begabte Menschen viel daran zu lernen.» Goethe war vor allen befugt, den irritierenden Reiz des Fragmentes zu verspüren, das uns als Bruchstück zwingt, den Schluß auf das verlorene Ganze zu ziehen.

Wer Goethes Worte beherzigt, wird froh sein um die schöne, sauber gestaltete Fragmentsammlung, die von Koerte im Manuskript hinterlassen und von A. Thierfelder besorgt sowie mit Addenda versehen nun in 2. Auflage vorliegt. Die neuen Papyrusfunde sind ausgeschlossen, die literarisch überlieferten Fragmente werden, soweit sie zugewiesen sind, nach Komödien zusammengestellt und diese alphabetisch geordnet. Hochwillkommen ist, wie immer, der Index, welcher, nach Sachgebieten aufgeteilt, einen unmittelbaren Überblick in mannigfachster Hinsicht bieten. Inez Wiesinger-Maggi

Manfred Neumann: **Die poetische Gerechtigkeit in der neuen Komödie.** Untersuchungen zur Technik des antiken Lustspiels. Diss. Mainz, Speyer 1958. 192 S.

In der Berücksichtigung der poetischen Gerechtigkeit sieht N. mit Recht ein wichtiges Element antiker dramatischer Technik. Er untersucht systematisch das Schicksal der über dreihundert Personen, die in den uns erhaltenen lateinischen Stücken und griechischen Fragmenten erscheinen (natürlich konnte der 'Dyskolos' noch nicht berücksichtigt werden), um aufzuzeigen, wie sich Belohnung und Bestrafung zu Charakter und Taten verhalten. Es erweist sich, daß die Komödienmoral von der Moral des Alltags und der philosophischen Theorie beträchtlich abweicht. So erfährt jede Art von Liebe und von dreister Schlauheit allgemeine Hochschätzung (darüber sehr lesenswert: S. 123ff.). Die Schlußszenen sind meist gekennzeichnet durch allgemeine Versöhnlichkeit (auch gegenüber *senex*, *miles*, ja sogar *leno*). Bei Frauenfiguren wahren die Dichter durchwegs eine gewisse Ritterlichkeit. Zwischen Plautus und Terenz zeigen sich Unterschiede in der Art, wie sie die poetische Gerechtigkeit durchführen (in der Deutung des Adelphoe-Schlusses kommt N. 172f. nicht über eine Ablehnung der bisherigen Lösungsversuche hinaus).

Der Verfasser, ein Schüler Thierfelders, berücksichtigt bei seinen Interpretationen gewissenhaft die gesamte Sekundärliteratur, ohne sich in die Diskussionen der Kontaminationsanalyse zu sehr einzulassen. Die Arbeit gibt den Freunden der neuen Komödie reiche Anregung; dem Spezialisten wird sie ein unentbehrliches Handbüchlein der Komödienmoral bleiben, wobei – was bei Dissertationen selten ist – die Benützung durch ein Register erleichtert wird. H. Marti

Edmund Buchner: **Der Panegyrikos des Isokrates,** eine historisch-philologische Untersuchung. Historia Einzelschriften Heft 2. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1958. 170 S.

Die hier behandelte Rede des Isokrates scheint am Widerspruch zu kranken, daß sie erst im Anschluß an die Epitaphien einen ausschließlichen Führungsanspruch der Athener und darauf den panhellenischen Kampf unter athenisch-spartanischer Leitung proklamiert. Der Verfasser beseitigt diesen Widerspruch mit Hilfe der Beweisführung, daß der erste Teil der Rede ihrem eigentlichen Zweck untergeordnet sei, eine Gleichstellung Athens mit Sparta zur Anerkennung zu bringen. Damit betrachtet der Verfasser auch die Bezugnahme des Panegyrikos auf den 2. attischen Seebund als widerlegt, da dieser gegen Sparta gerichtet sei und darum seinen Grundgedanken nicht entspreche. Anderseits sieht er sich der Notwendigkeit enthoben, einen politischen Stellungswechsel des Isokrates im Laufe seiner politischen Wirksamkeit anzunehmen. Daß er im Philippos die Leitung der Griechen von den beiden verbündeten Städten auf einen Fürsten übertragen wissen will, ist für den Verfasser keine Preisgabe seiner panhellenischen Forderung. F. Wehrli

Walter Spoerri: **Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter.** Untersuchungen zu Diodor von Sizilien. Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft Heft 9. Verlag Friedrich Reinhardt AG, Basel 1959. 274 S.

Die Basler Dissertation, aus welcher das vorliegende Buch hervorgegangen ist, enthielt als Kernstück eine Auseinandersetzung mit der These Karl Reinhardts (Hermes 47 [1912] 492ff.), wonach die kosmologischen und kulturgeschichtlichen Einleitungskapitel von Diodors Geschichtswerk als Auszug der Aigyptiaka des Hekataios von Abdera auf Demokrit zurückzuführen seien. Die wohlbegründete Widerlegung dieser fast allgemein als erwiesen betrachteten Herkunft ist in der endgültigen Fassung der Schrift zu einem Überblick über die aus späthellenistischer Zeit erhaltenen Theorien über Ursprung von Welt und menschlicher Kultur erweitert worden. Die Sammlung zeigt, daß solche Doktrinen damals zum anonymen Bildungsgut geworden sind, dessen eklektischer Charakter verbietet, einzelne seiner Zeugnisse zu isolieren und unmittelbar auf einen viel älteren Autor zurückzuführen. Diesen Befund W. Spoerris wird man mit der Geschichte der naturwissenschaftlichen Zete-

mata vergleichen dürfen, welche sich ebenfalls aus philosophischem Systemzusammenhang lösten und als verselbständigte Topik zum Gegenstand auch rein literarischer Bearbeitung wie bei einem Seneca werden konnten. F. Wehrli

A. Adriani: **Divagazioni intorno ad una coppa paesistica del museo di Alessandria.** Documenti e ricerche d'arte alessandrina III–IV. L'Erma di Bretschneider, Roma 1959. 84 S. 159 Abb. auf Tafeln.

Der Autor, der viele Jahre Direktor des Museums von Alexandria war, sucht in seiner Schriftenreihe die Kunst der hellenistischen Metropole besser zu fassen. Den Anstoß zum vorliegenden Band, der den griechischen Landschaftsreliefs der bukolisch-idyllischen Richtung gewidmet ist, gab ein vom Verfasser in Kairo erworbener feiner Bronzebecher. Er trägt in zartestem Relief eine in einem heiligen Hain sich abspielende mythologische Szene, die der Autor jedoch inhaltlich nicht zu deuten versucht. Dafür legt er reiches Material an stimmungsmäßig verwandten, zum Teil bisher unpublizierten Denkmälern der hellenistischen und römischen Zeit vor, lauter Werke der Kleinkunst, wie kleine Marmorreliefs, Reliefgefäße aus verschiedenem Material, Matrizen, Gipsabgüsse, Terrakotten und schließlich koptische Stoffe, die für den alexandrinischen Geschmack an der Darstellung von Landschaft, Stilleben und Genre zeugen (eine verwandte Haltung in der Literatur findet ihren Ausdruck bei Theokrit). Damit baut Adriani die Theorie von Schreiber und Pagenstecher weiter aus. Zu geringe Beachtung schenkt er der römisch-kampanischen Wandmalerei, die ägyptische Anregungen in besonders starkem Maß aufgenommen hat (vgl. dazu K. Schefold, Vorbilder römischer Landschaftsmalerei, AM 71 [1956] 211ff.) und die von der ideellen und künstlerischen Bedeutung Alexandrias im römischen Reich Zeugnis ablegt. In der stilistischen und zeitlichen Interpretation der vielen vorgelegten Monumente wird man dem Verfasser nicht immer beistimmen; vor allem scheint der schöne Bronzebecher, der den Ausgangspunkt der «divagazioni» bildet, römisch und nicht frühhellenistisch zu sein. Ines Jucker

Heinrich Dörrie: **Porphyrios' Symmikta Zetemata.** Zetemata Heft 20. Verlag C. H. Beck, München 1959. 236 S.

Die Symmikta Zetemata des Porphyrios sind untergegangen. In der vorliegenden Monographie werden sie rekonstruiert und geschichtlich eingeordnet, wobei sich als ihre Hauptthemen das Wesen der Seele, ihre Verbindung mit dem Körper und ihre Einheitlichkeit erweisen. Das meiste Material findet sich für die Rekonstruktion bei Nemesios, den das Zetema über die Vereinigung von Seele und Körper im Hinblick auf die Christologie interessierte. Neben diesen tritt als Zeuge Priskian, aber dieser biegt die Lehre des Porphyrios m Sinne seiner Anschauung von der Abstufung der seelischen Substanz um.

Die Gattung der Zetemata wählte Porphyrios um der Form exoterischer Absichtslosigkeit willen; tatsächlich ist die Schrift aber beherrscht vom Glauben an Einheit und noetisches Wesen der Seele. Die Kompromißlosigkeit dieser Psychologie hebt sich nicht nur von der späteren Stufungstheorie ab, sondern ebenso von den verschiedenen Versuchen des mittleren Platonismus, sich mit Platons Lehre von den drei Seelenteilen auseinanderzusetzen. Daß Porphyrios sich dabei im wesentlichen an Plotin anschließt, wird durch zahlreiche Stellenvergleiche belegt. F. Wehrli

Mitteilungen

Bei der Redaktion eingegangene Rezensionsexemplare

Kurt Anliker, *Prologe und Akteinteilung in Senecas Tragödien.* Noctes Romanae 9. Verlag Paul Haupt, Bern/Stuttgart 1960. 123 S.

Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung, Bd. 13. *Über die Seele,* übersetzt von Willy Theiler. Akademie-Verlag, Berlin 1959. 156 S.

Ernst Berger, *Parthenon-Ostgiebel. Vorbemerkungen zu einer Rekonstruktion.* H. Bouvier Verlag, Bonn 1959. 100 S. 12 Tafeln.

Bronislaw Bilinski, *L'antico oplite corridore di Maratona, leggenda e realtà.* Accademia Polacca di scienze e lettere, Biblioteca di Roma, fasc. 8. Angelo Signorelli editore, Roma 1959. 32 S.

Winfried Bühler, *Die Europa des Moschos, Text, Übersetzung und Kommentar.* Hermes, Einzelschriften H. 13. Verlag Franz Steiner, Wiesbaden 1960. 247 S.

Acta Sessionis Ciceronianae diebus 3–5 mensis Decembris a. 1957 Varsoviae habitae. Academia Scientiarum Polona, Warszawa 1960. 177 S.

Eos, Commentarii societatis philologae Polonorum, vol. 49, 1957/58, fasc. 1. Wratislaviae 1959. 208 S.

Eos, Commentarii societatis philologae Polonorum, vol. 50, 1959/60, fasc. 1 und fasc. 3. Wratislaviae 1960. 234 und 176 S.

Charles Favez, *Saint Jérôme peint par lui-même*. Collection Latomus, vol. 33. Revue d'études latines. Bruxelles 1958. 53 S.

Manfred Fuhrmann, *Das systematische Lehrbuch, ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960. 192 S.

Olof Gigon, *Grundfragen der antiken Philosophie*. Sammlung Dalp, Verlag A. Francke, Bern 1959. 325 S.

Richard Harder, *Kleine Schriften*, herausgegeben von Walter Marg. Verlag C. H. Beck, München 1959. 519 S.

Jahrbuch für Antike und Abendland, Jahrgang 2. Verlag Aschendorff, Münster Westf. 1959. 184 S. 14 Tafeln.

Horaz, Oden in Auswahl. Nachdichtungen mit dem lateinischen Original von Fritz Enderlin. Tschudy-Verlag, St. Gallen 1960. 204 S.

Lexicon mediae et infimae latinitatis Polonorum, vol. II, fasc. 2 (10) *caprea-centenariatus*. Wroclaw/Krakow/Warszawa 1960. 162–320 Sp.

Heinrich Marti, *Untersuchungen zur dramatischen Technik bei Plautus und Terenz*. Diss. Zürich 1959. 124 S.

Georges Méautis, *Mythologie Grecque*. Editions Albin Michel, Paris 1959. 264 S.

Carlo Diano, *Menandro Dyskolos ovvero sia il Selvatico, testo e traduzione*. Università di Padova, Seminario di filologia classica. Editrice Antenore, Padova 1959. 142 S.

Carlo Diano, *Note in margine al Dyskolos di Menandro*. Università di Padova, Seminario di filologia classica. Editrice Antenore, Padova 1959. 77 S.

Menandros Dyskolos, herausgegeben von H. J. Mette. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960. 32 S.

Pallas, Annales publiées par la Faculté des lettres de Toulouse. Année 9, fasc. 3. Toulouse 1959. 154 S.

Luigi Pepe, *Per una storia della narrativa latina*. Verlag Armanni, Napoli 1959. 203 S.

Jacques Perret, *Horace*. Verlag Hatier, Paris 1959. 254 S.

Rudolf Pfeiffer, *Ausgewählte Schriften*. Aufsätze und Vorträge zur griechischen Dichtung und zum Humanismus, herausgegeben von W. Bühler. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1960. 304 S.

Plutarchus Moralia, vol. V, fasc. 1 et 3, editio altera ed. Hubert-Pohlenz-Drexler. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1960. 144 und 118 S.

Patrik Reuterswärd, *Studien zur Polychromie der Plastik, Griechenland und Rom*. Svenska Bokförlaget Bonniers, Stockholm 1960. 259 S.

Nikolaus Scholl, *Der platonische Menexenos*. Temi e testi 5. Edizioni di Storia e Letteratura, Rom 1959. 123 S.

M. Sordi, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della civitas sine suffragio*. L'Erma di Bretschneider, Rom 1960. 188 S.

Walter Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*. Schweiz. Beiträge zur Altertumswissenschaft H. 9. Verlag F. Reinhardt AG, Basel 1959. 274 S.

Franz Stoessl, *Ovid, Dichter und Mensch*. Akademie-Verlag, Berlin 1959. 39 S.

C. Suetoni Tranquilli praeter Caesarum libros reliquiae, pars prior De grammaticis et rhetoribus, collegit G. Brugnoli. Bibliotheca Teubneriana, Leipzig 1960. 41 S.

Archäologische Funde in Ungarn, herausgegeben von Edit B. Thomas. Corvina, Budapest 1956. 425 S.

Assen Vassiliev, *Das antike Grabmal bai Kasanlak*. Verlag Bulgarski Hudoshnik, Sofia, N. J. Hoffman-Verlag, Köln/Berlin 1959. 23 S. 44 Tafeln.

Horizonte der Humanitas, Festschrift Walter Wili. Verlag Paul Haupt, Bern 1960. 197 S.